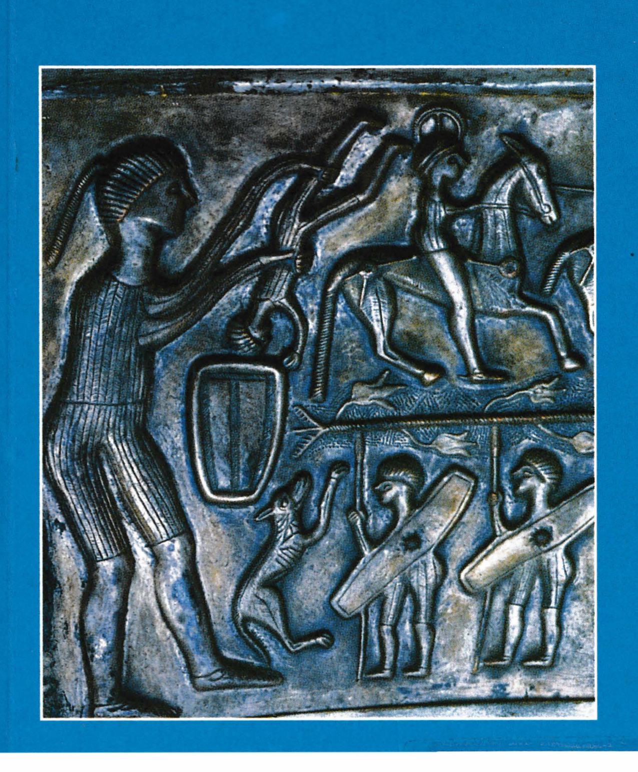
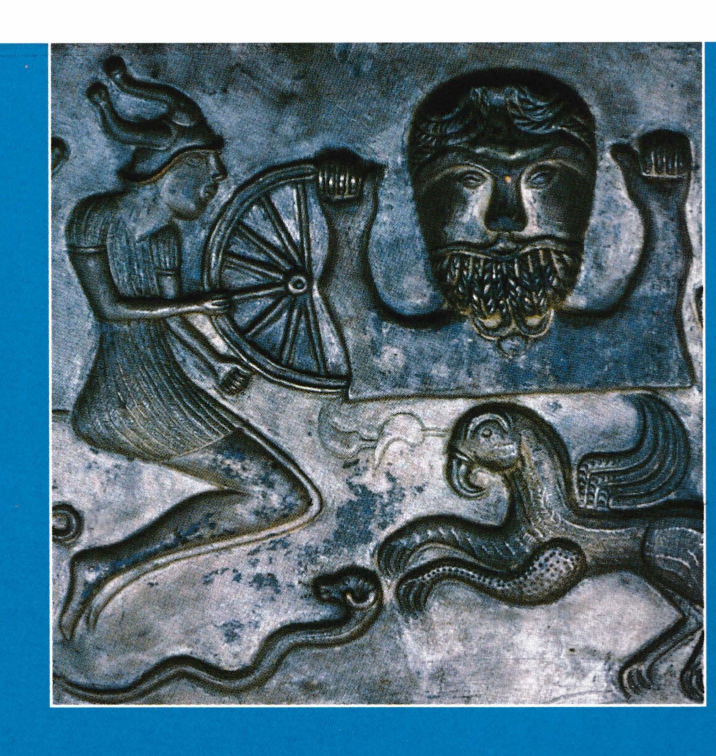


Les religions gauloises

Jean-Louis Brunaux



Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante

éditions errance

LES RELIGIONS GAULOISES
(V^e-Ier siècles av. J.-C.)

NOUVELLES APPROCHES SUR LES RITUELS CELTIQUES DE LA GAULE INDÉPENDANTE

Jean-Louis BRUNAUX

Nouvelle édition revue, augmentée et illustrée

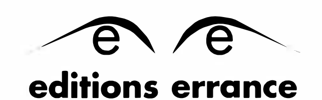


Illustration de couverture :
Représentations probables de scènes de la mythologie celtique. Bassin de Gundestrup, Jutland (Danemark).

Autres publications de l'auteur :
- Brunaux J.-L. : *Les Gaulois, sanctuaires et rites*, 154 p., ill., Ed. Errance, Paris 1986
- Brunaux J.-L. et Lambot B. : *Guerre et armement chez les Gaulois 450-52 avant J.-C.*, 220 p., ill., Coll. *Les Hespérides*, Ed. Errance, Paris 1987
- Brunaux J.-L. : « Dépôts et trophées », *in Gournay II*, pp. 143-238, 56 pl., Revue Archéologique de Picardie-Ed. Errance, Paris 1988
- Brunaux J.-L. et Méniel P. : *La résidence aristocratique de Montmartin (Oise) du IIIe s. au Ier s. av. J.-C.*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme (Documents d'Archéologie Française n° 64), 1997, 267 p.

7, rue Jean-du-Bellay 75004 Paris
Tél. : 01 43 26 85 82
Fax : 01 43 29 34 88
ISBN : 2 87772 128 0

PRÉAMBULE

S'il est une religion qui se prête peu à un exposé d'ensemble, c'est certainement la religion celtique. La raison en est simple : il n'y a jamais eu une religion celtique constituée, dont les caractères essentiels se retrouveraient sur l'ensemble du territoire occupé par les Celtes dans les derniers siècles qui ont précédé notre ère. On ne peut guère être plus sûr de la réalité d'une religion gauloise qui aurait régné largement sur l'ancienne Gaule. Il faut garder à l'esprit que le terrain sur lequel nous progressons demeure mouvant et jalonné d'écueils, la généralisation et l'imagination n'étant pas les moindres.

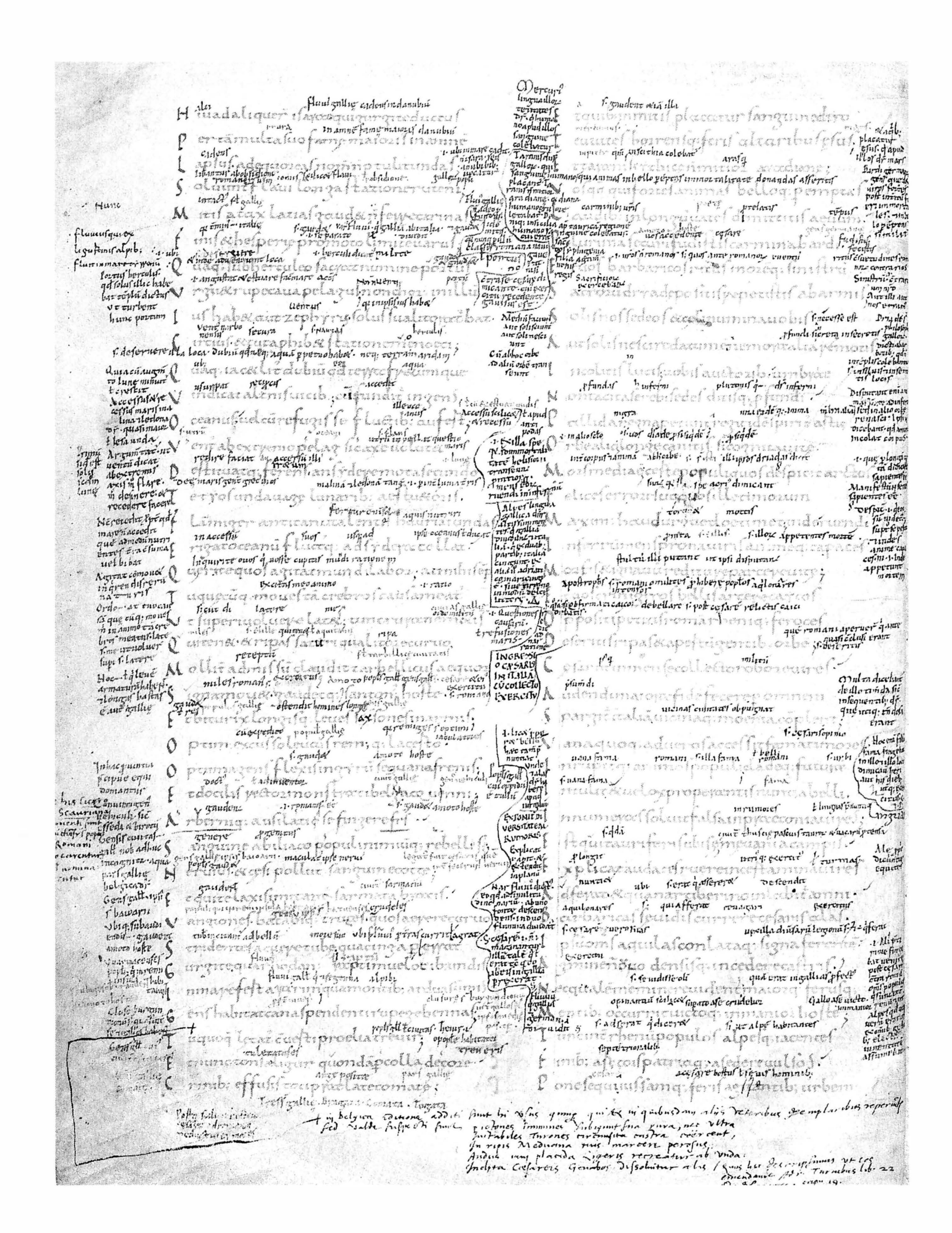
Les progrès accomplis ces vingt dernières années sur les lieux et les pratiques du culte nous permettent aujourd'hui d'aborder autrement les idées religieuses de ceux que nous avons pris l'habitude d'appeler « nos ancêtres », qui depuis plus de quatre siècles en France n'étaient vues qu'au travers du prisme parfois déformant des textes antiques. C'est probablement, en effet, à l'année 1562 que remonte le premier exposé de la religion gauloise dans le *De moribus veterum Gallorum* de Ramus. Depuis, les traités souvent fort longs et non moins ennuyeux se sont accumulés sans ajouter grand-chose à la récolte du philosophe du Collège de France, quelques pages de César, quelques lignes dispersées dans l'œuvre de Cicéron et quelques dizaines de vers inspirés dans *La Pharsale*. A côté de ce corpus quelque peu malingre, la découverte d'étonnants sanctuaires riches d'armes, de corps humains et de restes animaux peut nous paraître un trésor autrement estimable. On aurait tort cependant de sous-estimer le premier autant que de valoriser le second. Les découvertes archéologiques ne valent que par la réalité humaine et historique que leur confère le témoignage des historiens anciens. Parallèlement les textes sont éclairés, précisés voire réhabilités par des vestiges longtemps considérés comme triviaux, ossements d'animaux parmi lesquels peuvent se cacher des squelettes humains, fragments de fer oxydé, anomalies du sol révélant là un trou de poteau, là un autel.

L'essai que l'on peut aujourd'hui tenter est cette lecture croisée de deux types d'archives, celle de textes pieusement conservés par des générations de copistes, celle du sol aléatoirement préservé par l'homme et la nature. Ce progrès accompli dans notre connaissance d'une religion dont les acteurs ont disparu il y a près de vingt siècles peut paraître immense. Pour autant il ne remplace pas le témoignage direct de Gaulois décrivant ou représentant par la peinture ou la sculpture quelques scènes de leur vie religieuse, encore moins des règlements écrits concernant l'usage des lieux de culte, tels qu'il en existe en Grèce et en Italie. De fait, nous sommes et nous demeurerons dans le domaine de la restitution. Les premiers sur cette voie furent les voyageurs grecs qui appliquèrent à la Gaule Chevelue la méthode mise au point par Hérodote sur les Scythes et les Perses : à partir de la visite de monuments vides de leurs utilisa-

teurs, de récits plus ou moins cohérents, ils édifièrent une construction religieuse qui pouvait être comprise de leurs lecteurs. Nous ne faisons pas autrement et les matériaux de notre réflexion ne sont guère différents : les sanctuaires que nous visitons sont désertés depuis bien longtemps, ils sont de plus détruits et enfouis dans le sol. Le seul avantage de notre situation est que la destruction des décors du culte nous oblige à nous intéresser à ses poubelles.

La religion sur laquelle il nous est possible aujourd'hui d'enquêter est celle des Gaulois, alors que depuis Camille Jullian l'habitude était prise de ne considérer celle-ci qu'à travers sa version gallo-romaine. Jullian, il est vrai, réagissait de la sorte à une autre tradition, généralisée par d'Arbois de Jubainville : reconstituer une religion gauloise à l'aide de la mythologie et du panthéon irlandais. En fait, les objections que formulait l'auteur de l'*Histoire de la Gaule* aux comparatistes insulaires, la différence chronologique entre la Gaule indépendante et l'Irlande celtique médiévale, l'éloignement géographique entre une Gaule continentale occupée par des populations venues de l'est et une île au peuplement autochtone, s'adressent également aux utilisateurs du panthéon gallo-romain. La conquête a non seulement introduit une religion méditerranéenne qui devint immédiatement l'un des facteurs majeurs de la réussite sociale, elle s'est accompagnée du démantèlement programmé de la structure sacerdotale et elle a produit un immense brassage des cultes locaux. La religion gallo-romaine, si tant est qu'elle existât comme entité homogène, présente une forme d'acculturation rare dans l'Antiquité et qui n'est guère comparable qu'aux religions actuelles d'Afrique ou du Brésil où le catholicisme doit s'accommoder d'un paganisme polymorphe. Évaluer la part qui revient à la religion romaine et celle de la religion gauloise est actuellement une entreprise impossible, à laquelle d'ailleurs aucun historien ne s'est jamais affronté. Le préalable est peut-être précisément de s'occuper du seul monde religieux des Gaulois.

CARACTÈRES ORIGINAUX DES RELIGIONS GAULOISES. SOURCES, MÉTHODES



L'un des plus célèbres manuscrits d'auteur antique concernant la religion gauloise : le Codex Bernensis (copie du IX[e] s. de *La Pharsale* de Lucain. Cf. Annexe I, p. 196, Annexe II, p. 250). Outre le texte de Lucain, ce manuscrit offre de précieuses annotations en marges, les scolies. Burgerbibliothek de Berne (Suisse).

Originalité des religions gauloises

La Gaule indépendante, comme la Grèce, n'a pas connu de religion instituée. A aucun moment de son histoire un prophète n'a révélé un dogme qui serait devenu celui de tout un peuple. Aucun réformateur non plus n'a tenté de mettre en ordre des croyances ancestrales et inégalement diffusées sur le territoire. De la même manière, on ne se soucia jamais d'écrire les mythes, ni les règlements cultuels, pas même les généalogies divines. Les croyances et les cultes ne devaient leur existence qu'à celle des dieux qui paraissaient les avoir produits. Or soit ces dieux étaient sur place depuis des temps si reculés qu'ils semblaient du domaine de l'éternité, soit ils avaient été emmenés avec les populations nouvelles lors de leurs migrations. Dans bien des cités le panthéon présentait un foisonnement inextricable que l'esprit religieux des Celtes ne chercha pas à organiser. Le sens de l'ordre et de la hiérarchie n'était pas chez eux une vertu première.

Contrairement à ce que nous laissent penser les témoignages des auteurs anciens qui valorisent les faits sociaux plus que les conduites individuelles, contrairement aussi à ce que nous révèle l'archéologie qui ne met au jour que les plus grands sanctuaires, ceux des collectivités les plus vastes, la religion gauloise dut être avant tout une religion individuelle. C'est ce caractère qui fait dire à César que « tous les peuples gaulois sont adonnés aux choses de la religion ». C'est ce qui explique que les pratiques religieuses ne furent jamais codifiées par écrit et à une échelle plus grande que celle du lieu où elles s'exerçaient. Les druides dont le rôle et la place dans la société sont surestimés dans le texte de César, ici très dépendant de son informateur Posidonius, apparaissent très précisément à une époque et chez des peuples qui voient leur vie politique s'organiser sur un modèle gréco-italique. Ces prêtres-philosophes se présentent comme les intermédiaires que la cité place entre l'individu et le monde divin. Leur place dans la société est d'autant plus importante que l'est celle de la religion dans la vie de l'individu.

Si la religion s'est hissée, au cours des trois derniers siècles précédant notre ère, au niveau de la cité, comme l'exprime clairement César, ce nouvel état n'a pas été connu de tous les peuples mais surtout il n'a jamais concerné l'ensemble de la Gaule. Malgré le caractère généralisateur de l'« excursus ethnographique » du Livre VI de la *Guerre des Gaules*, son auteur ne peut s'empêcher d'émailler son discours d'expressions telles que « chez certains peuples », « dans quelques cités » qui indiquent le caractère régional, voire local de certaines croyances, de quelques pratiques. Il est probable, en revanche, qu'à la fin de l'indépendance, des cultes nationaux se soient agrégés au niveau des confédérations politiques qui reposaient elles-mêmes sur des liens ethniques très puissants.

A la différence de la religion védique qui n'attachait pas ses pratiques sacrificielles à un espace définitivement découpé sur le sol, les cultes de la Gaule étaient très dépendants des lieux où on les pratiquait. Les Celtes avaient poursuivi l'activité des lieux sacrés qu'ils avaient trouvés en arrivant sur leur nouveau territoire. Bien souvent ils avaient pris des nécropoles, des tumulus de civilisations plus anciennes pour des

sanctuaires sur lesquels ils avaient réinstallé leurs dieux. Ces divinités étaient si liées à ces demeures qu'elles ne les quittèrent pas avec la conquête romaine puis avec l'établissement de l'Empire. C'est certainement l'un des aspects les plus remarquables de cette religion gauloise, d'avoir vu disparaître ses prêtres, se transformer ses pratiques les plus sacrées, mais d'avoir conservé presque partout ses anciens lieux de culte.

Rien ne permet d'assurer qu'elle avait le même attachement à la mesure du temps dont la religion romaine donne une image si parfaite. Les fêtes religieuses qu'on évoque de manière générale à propos des Celtes ne sont connues qu'en Irlande et ne sauraient constituer un calendrier férial. Elles marquent le début des saisons et peuvent, à ce titre, avoir succédé à des cérémonies religieuses plus anciennes qu'on retrouve dans toutes les religions. Hormis ces grands moments que scande la course du soleil au cours de l'année, nous ne connaissons aucune date qui soit propre à la vénération particulière d'un dieu ou à l'exercice d'un rite. Nous savons seulement que chaque année et à date fixe les druides se rassemblent dans la forêt des Carnutes. Pendant les sept années que dure la guerre des Gaules, à aucun moment et chez aucun peuple César ne nous signale l'arrêt des activités pour cause religieuse. En revanche, à de nombreuses reprises on voit des chefs convoquer des assemblées guerrières qui sont consacrées par les autorités religieuses.

Sans doute la mentalité religieuse des Gaulois était-elle infiniment plus souple que ne le fut celle des Romains qui associait pragmatisme et juridisme. Deux ordres de faits invitent à le penser. C'est l'expression artistique tout d'abord qui nous en donne l'image la plus pure, même si pour elle nous ne disposons d'aucun code de déchiffrement, ce qui nous la fait demeurer à jamais énigmatique. La liberté qui s'exprime dans le style dit « plastique » aux environs du IIIe siècle sur les tores ininterrompus des bracelets et des torques et sur les plats démesurés des fourreaux, n'a pu se développer que sur un terrain spirituel où régnaient sans limite l'esprit d'invention, la magie et le sens de la fantasmagorie. Jusqu'à une époque tardive, contemporaine ou postérieure à la conquête, ces œuvres furent dénuées de toute forme de réalisme. Or il s'agit chaque fois de l'ornementation d'objets sacrés ou possédant un caractère magique (torques, vaisselle peut-être liturgique, gaines d'épées...), ornementation qui puisait son inspiration dans le bestiaire mythologique ou dans les généalogies divines. Nous sommes donc conduit à penser que ces sommets de l'art celtique nous livrent à leur manière la quintessence de la spiritualité des Gaulois qui au cours des IIIe et IIe siècles dut également atteindre son expression la plus épurée.

L'autre signe de cet esprit d'adaptation se révèle justement après la conquête avec l'apparition des cultes gallo-romains. La facilité avec laquelle les dieux des Romains s'installent auprès des divinités celtiques, se confondent avec elles, suppose d'antiques habitudes d'échange, un commerce régulier des dieux gaulois avec les dieux étrangers. L'introduction rapide de nouvelles pratiques cultuelles, telles que l'offrande de monnaies, d'ex-voto, témoigne aussi d'une liturgie peu développée, certainement peu rigide qui n'en était pas à sa première mutation. La religion comme l'art des Gaulois procède d'un dynamisme jouant sans cesse de son aptitude à la métamorphose qui la rend unique dans le monde antique.

Que cette religion n'ait pas eu d'histoire propre ne doit donc pas étonner. Les divinités nouvelles s'intégraient sans difficulté dans les panthéons les plus anciens. Les rituels les plus archaïques cohabitaient avec des pratiques importées ou copiées de cultes méditerranéens. La légende seule tissait entre ces pièces dépareillées les mailles d'un temps qui se jouait de l'histoire.

Les sources

Pour les raisons qui ont été évoquées en introduction, nous avons fait choix de ne pas utiliser la documentation gallo-romaine, et plus précisément l'iconographie et l'épigraphie. Pareillement nous avons écarté la littérature médiévale insulaire. Il reste donc à notre disposition deux sources principales, les textes antiques concernant la religion des Gaulois ou des Celtes d'avant la conquête romaine et la documentation fournie par l'archéologie que nous appelons protohistorique. On ne saurait pour autant oublier une troisième source documentaire, non négligeable puisqu'elle est l'œuvre des Gaulois eux-mêmes mais difficilement interprétable, l'iconographie proprement gauloise qui orne quelques statues, la monnaie, plus rarement la vaisselle et les bijoux. On ne l'utilisera que dans un but évocateur, sans chercher à appuyer sur elle notre raisonnement.

Les textes antiques

Ils forment un ensemble déséquilibré et disparate. D'un côté une dizaine d'historiens, les plus souvent cités, fournissent une information conséquente et parfois un véritable tableau des mœurs religieuses. De l'autre côté une multitude d'auteurs fournissent chacun un ou quelques renseignements fragmentaires. Parmi eux peut se trouver une information de premier ordre sur un sujet précis, la divination, la philosophie des druides, la description d'une divinité.

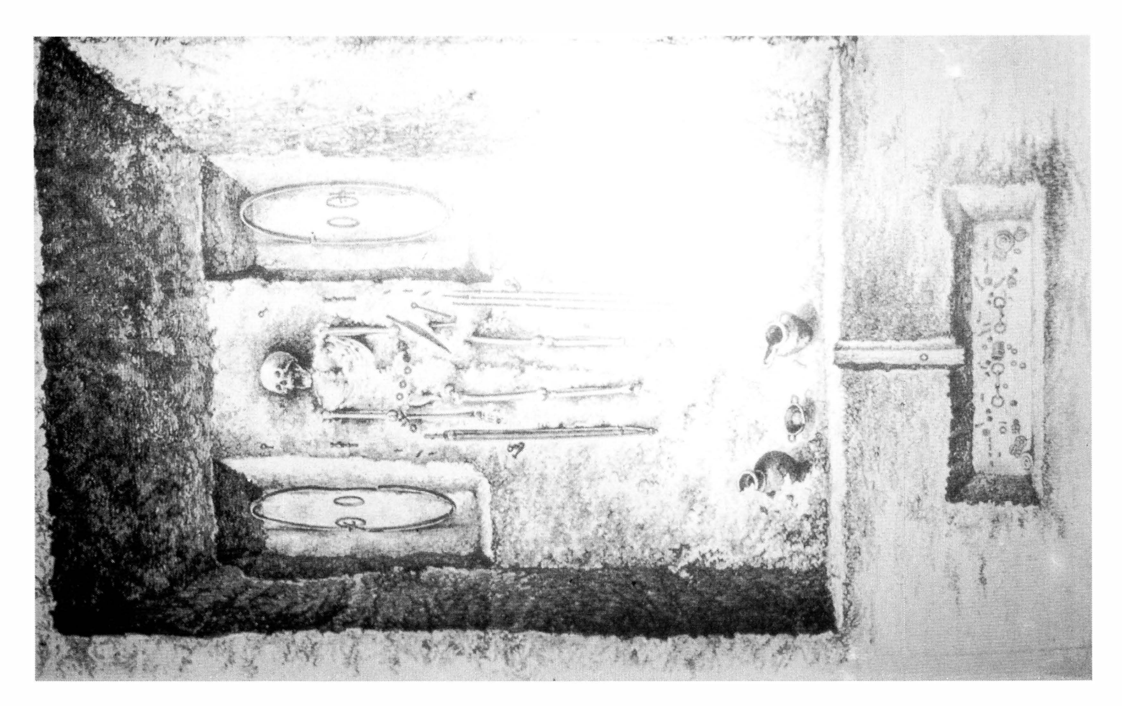
Il n'existe en langue française aucun recueil de ces textes. Nous présentons donc ici (Annexe I) un répertoire qui comprend non seulement les passages les plus consistants mais aussi les mentions qui nous paraissent précieuses. On trouvera à la suite (Annexe II) une nouvelle traduction des premiers. Ce répertoire est présenté dans un ordre chronologique qui permet de mesurer la distance temporelle qui sépare l'auteur de son sujet et qui évite des redites, car beaucoup de textes ne sont que des copies d'auteurs plus anciens. Tel qu'il est conçu, ce répertoire ne prétend pas être exhaustif.

La documentation archéologique

Il s'agit d'une source documentaire non moins originale que celle que nous venons d'examiner. Contrairement à la documentation archéologique utilisée pour l'étude d'autres religions antiques (grecque, romaine, égyptienne...) composée pour l'essentiel de témoins iconographiques et épigraphiques, de relevés architecturaux, notre documentation ne livre quasiment aucun document de ce type, pas de représentation



Exemples très divers de documentation archéologique. En haut : Photo aérienne de R. Agache à Cocquerel (Somme) révélant à l'emplacement d'un temple gallo-romain (carrés blancs) un sanctuaire celtique plus ancien. En bas : Vue partielle du « charnier » de Ribemont-sur-Ancre (Somme). (Cf. p. 107-109).





En haut: Une tombe à char du V[e] siècle, découverte dans les années 1870 : Somme-Bionne (Marne). En bas: Reconstitution au Musée des Antiquités Nationales d'une autre tombe à char fouillée dans les mêmes années: La Gorge-Meillet à Somme-Tourbe (Marne).

de cérémonie religieuse (les rares que l'on possède posent problème), quelques inscriptions trouvées sur les marges de la Celtique et au contact d'autres civilisations (ligure, italique, vénète). En revanche nous disposons des résultats de fouilles importantes de sanctuaires, parfois entièrement fouillés et des études consacrées au matériel sacrificiel ou votif qui y fut découvert.

Pour ce qui est des sites cultuels proprement dits, nous ne prendrons en compte que le territoire spécifiquement gaulois à l'exclusion de ses marges ligure, ibère, vénète, germaine et celtique au sens large. Pour cette raison, le sud-est de la France n'est pas concerné par cette étude. Nous avons également écarté, pour l'instant – et certainement de façon provisoire – les découvertes qui témoignent plus d'un rituel dont la fonction nous demeure obscure que d'une activité cultuelle au plein sens du terme. Notre but est, en effet, grâce à cette documentation archéologique entièrement nouvelle, de reconnaître les cultes typiquement gaulois, voire à l'intérieur de cette entité de distinguer des groupes ethniques. La documentation iconographique et épigraphique ne nous offre pas cette possibilité. Nous utiliserons ce dont nous disposons sur le territoire celtique, en faisant chaque fois les réserves d'usage.

Les sanctuaires

L'archéologie jusqu'à présent a pour l'essentiel révélé l'existence de véritables sanctuaires. Il s'agit d'une découverte récente (depuis les années soixante-dix). Et l'on ne doit pas s'étonner que nous n'ayons pu identifier que les ensembles les plus remarquables, c'est-à-dire des lieux de culte de grandes dimensions destinés aux communautés humaines les plus importantes. Les autres types de lieux de culte (jusqu'aux plus humbles, simples autels familiaux) devraient se faire jour avec le développement de cette recherche.

Une dizaine de sanctuaires gaulois ont fait l'objet de fouilles au cours des trente dernières années. Ils sont tous situés dans la moitié nord de la France. Plusieurs ont été entièrement fouillés: Gournay-sur-Aronde (fouilles J.-L. Brunaux), Saint-Maur (fouilles J.-L. Brunaux et B. Lambot), Estrées-Saint-Denis (fouilles G.-P. Woimant), Saint-Just-en-Chaussée (fouilles J.-L. Brunaux) et Vendeuil-Caply (fouilles D. Piton) dans le département de l'Oise, Mirebeau (fouilles R. Goguey) dans le département de la Côte-d'Or, Bennecourt (fouilles L. Bourgeois) dans le département des Yvelines, Fesques (fouilles E. Mantel) dans le département de Seine-Maritime et Saint-Malo (fouilles C. Bizien-Jaglin) dans le département d'Ille-et-Vilaine. Deux lieux de culte de grande superficie sont en cours de fouille: Ribemont-sur-Ancre (fouilles J.-L. Brunaux) dans le département de la Somme et Meaux (fouilles D. Magnan) dans le département de Seine-et-Marne.

Hormis les sites de Gournay et de Bennecourt qui ont fait l'objet de publications exhaustives (trois volumes parus sur Gournay, un volume sur Bennecourt), les autres n'ont fait l'objet que de présentations succinctes et rarement substantielles dans le colloque *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen* (Ed. Errance 1991), dans des

revues régionales (*Revue Archéologique de Picardie*, *Revue Archéologique de l'Est*) ou dans les « Bilans scientifiques régionaux » de la Sous-Direction de l'Archéologie.

A la documentation des fouilles proprement dite s'ajoutent les résultats des prospections aériennes. Ces derniers ne sont pas négligeables. Ils nous font connaître une cinquantaine de sites supplémentaires en Picardie, en Haute-Normandie, dans le Nord-Pas-de-Calais et dans les Ardennes. Dues pour la plupart à Roger Agache et à Bernard Lambot, ces découvertes ont l'intérêt de présenter des plans souvent complets, parfaitement comparables à ceux livrés par les fouilles. On citera les exemples remarquables de Coquerel et de La Chaussée-Tirancourt dans le département de la Somme, Montiers dans le département de l'Oise et de Nanteuil-sur-Aisne et de Roizy dans le département des Ardennes.

A côté de ces découvertes récentes il faut replacer des travaux plus anciens (souvent du XIXe siècle) sur des sites que l'on peut aujourd'hui interpréter comme des sanctuaires gaulois. Les plus remarquables sont Bailleul-sur-Thérain, le Mont-Berny à Pierrefonds dans l'Oise, Mœuvres dans le Nord, Saint-Jean-Trolimon dans le Finistère, Nalliers en Vendée et Faye-l'Abbesse dans les Deux-Sèvres.

L'ensemble de cette documentation se révèle particulièrement abondant dans certaines régions, la Picardie notamment (où l'on identifie une cinquantaine de sanctuaires protohistoriques pour les deux seuls départements de la Somme et de l'Oise). Sur ce dernier territoire une telle densité de lieux de culte, de nature forcément diverse, permet des recherches de topographie religieuse. Il est dès lors possible d'étudier les liens entre l'implantation des lieux de culte et le paysage ou les frontières politiques, par exemple.

Autres lieux de culte

Depuis quelques années, d'autres types de lieux de culte sont mis en évidence. Sur le village ouvert d'Acy-Romance (fouilles de B. Lambot) se trouve un enclos central bordé de constructions assimilées à des temples. Sur l'imposante résidence aristocratique de Montmartin (fouilles de J.-L. Brunaux), située à trois kilomètres seulement du sanctuaire de Gournay, un enclos jouait un rôle à la fois cultuel et politique ; un petit temple se trouvait à l'intérieur. Ces deux exemples indiquent sans ambiguïté qu'on doit s'attendre à trouver des lieux de culte qui ne soient pas des sanctuaires à proprement parler mais qui sont intégrés à des habitats ou à d'autres aménagements humains. Leur mise en évidence demeure extrêmement délicate ; il peut s'agir d'un simple foyer, d'une simple pierre utilisée comme autel ou comme représentation divine.

Sépultures et constructions funéraires

Parmi les lieux de culte autres que les sanctuaires se trouvent des constructions souvent énigmatiques rencontrées dans les nécropoles. Ces ensembles de trous de poteaux sont généralement considérés comme des « chapelles ». Leur fonction cultuelle est loin d'être prouvée en l'absence d'autres éléments tels que foyer, fosse, autel

ou restes sacrificiels. Dans bien des cas il doit s'agir de simples enclos. Par ailleurs le culte funéraire reste problématique, dans la mesure où il conserve des formes très archaïques et où il n'est pas directement lié au reste de l'activité cultuelle.

Certaines sépultures peuvent présenter un intérêt dans le cadre de notre recherche, de par le matériel qu'elles contiennent et qui peut les faire assimiler à des sépultures de prêtres. Elles sont rares. On peut citer la sépulture n° 3 de Tartigny dans le département de l'Oise et peut-être la sépulture n° 1 de Bouqueval dans le département du Val-d'Oise.

Inscriptions

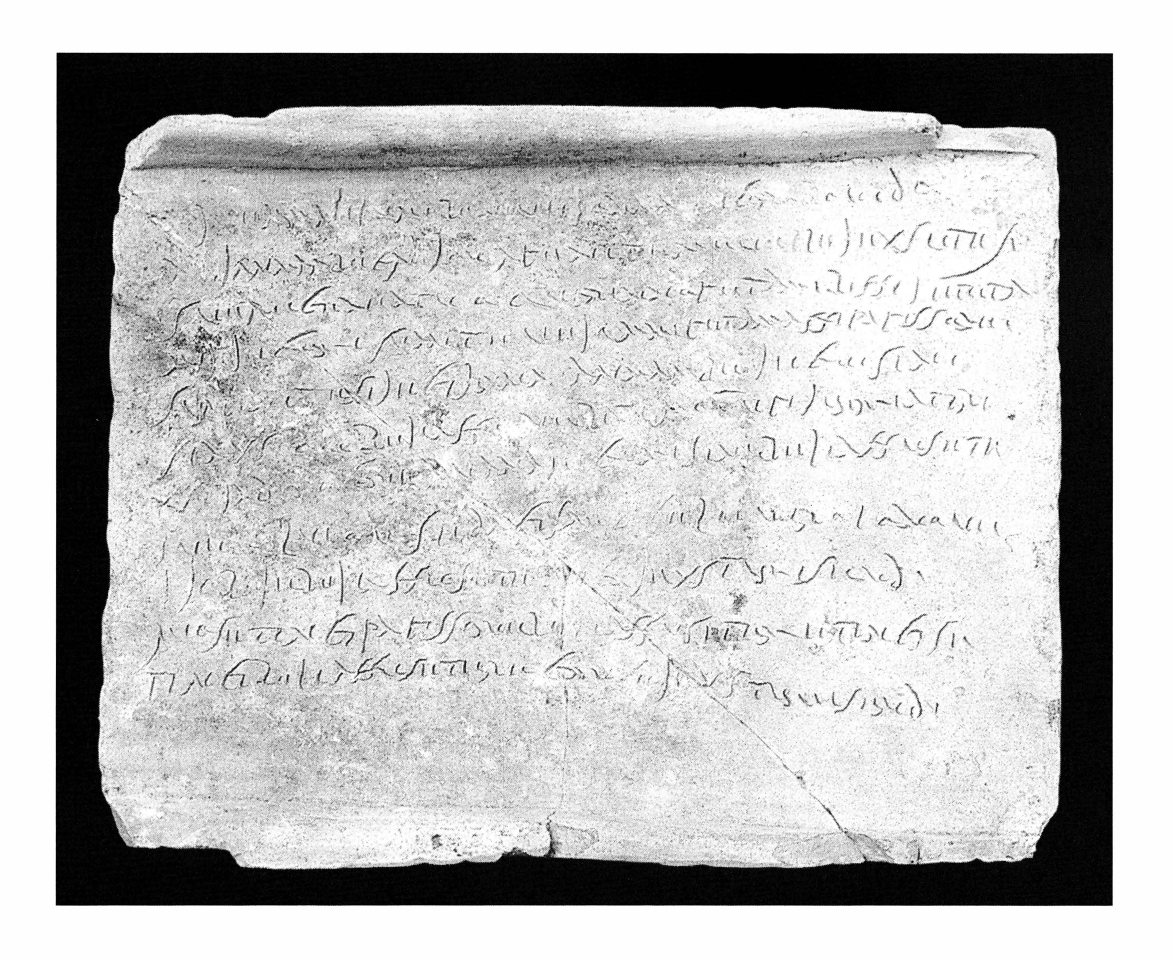
Toutes les inscriptions gauloises connues ont été découvertes dans le sud-est de la France ou en Italie du nord. Michel Lejeune (« *Les textes gallo-grecs. Recueil des inscriptions gauloises* », Sup. n° 45 à *Gallia*, Paris 1985) et Pierre-Yves Lambert (*La langue gauloise*, Paris, éd. Errance 1995) en ont fait le répertoire. Beaucoup sont tardives (Ier siècle avant J.-C.) et témoignent de ce fait d'une influence difficilement évaluable de la présence romaine dans ces régions. Il s'agit, en effet, pour la plupart de dédicaces d'autels ou de monuments, pratique dont on n'est pas sûr qu'elle existât en Gaule celtique avant la conquête romaine.

Une inscription mérite une attention particulière, il s'agit de l'inscription bilingue latino-gauloise de Verceil (Italie). Elle se trouve sur une borne, une des quatre bornes, nous dit le texte latin, qui délimitaient un terrain offert par un certain Acisius, terrain dit « commun aux hommes et aux dieux ». Il est tentant de voir dans ce terrain un lieu de culte.

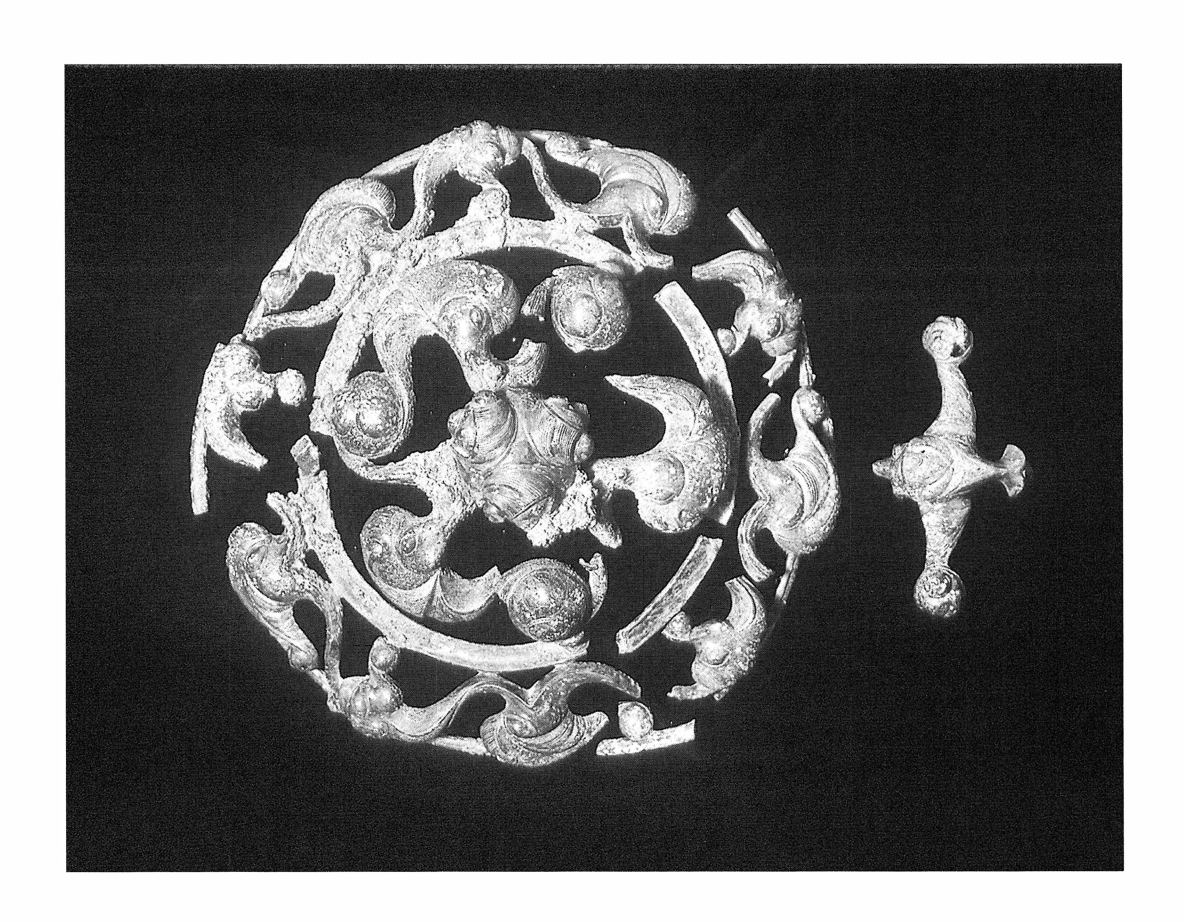
Les inscriptions sur des objets sont courantes sur les territoires des marges de la Cisalpine, notamment sur des lieux de culte communs à des populations mêlées, vénète, ombrienne et gauloise. Il ne semble pas que ce soit une pratique typiquement gauloise. La seule inscription de ce type en territoire celtique figure sur un torque en or découvert à Mailly-le-Camp (Aube) et daté du Ier siècle avant J.-C. : parmi des graffites difficilement lisibles on reconnaît le mot *Nitiobrogeis* écrit en grec. On a généralement reconnu en ce mot le nom d'un peuple gaulois du sud-ouest de la Gaule. Plus récemment Alain Duval a fait remarquer que la Table de Peutinger signale également un peuple « Nitiobroge » en Champagne. Quoiqu'il en soit de leur identité, il semble bien qu'il faille voir en ce mot le nom des dédicants, c'est-à-dire un peuple qui aurait offert un torque en or à une divinité. Si cette pratique votive est attestée par les textes antiques, la pratique qui consiste à inscrire le nom du dédicant paraît plus récente et influencée par la présence grecque et romaine dans le sud de la Gaule.

Représentations graphiques et plastiques

Les représentations divines ou mythologiques sous la forme statuaire sont relativement nombreuses sur le territoire gaulois proprement dit. Elles soulèvent deux problèmes qui nous les rendent difficilement utilisables, celui de l'identité de l'entité représentée, celui de la datation. La plus grande difficulté vient de la quasi-impossi-



Exemple d'inscription tardive en langue gauloise : la tuile de Châteaubleau (Seine-et-Marne), découverte dans un puits daté du IVe s. apr. J.-C. Il s'agirait, selon P.-Y. Lambert, d'un contrat de mariage ou de l'annonce d'un projet de mariage.



Un des plus remarquables exemples de l'art fantasmagorique des Celtes : le couvercle probable d'un récipient en bois découvert dans une sépulture du Mesnil-Amelot (Seine-et-Marne).

bilité de distinguer les figures mythologiques des figures proprement divines. Quoi qu'il en soit, si l'on en croit les auteurs anciens, la figuration divine, contraire aux croyances des Celtes anciens (cf. les propos qui sont prêtés à Brennus quand il pénètre dans le sanctuaire de Delphes), doit être tardive. De fait, elle est presque toujours postérieure à la conquête. Les figurations antérieures à cette époque doivent donc toujours nous faire douter d'une identité divine.

Ces représentations sont encore plus nombreuses sur d'autres supports, tels que les bijoux, la vaisselle, les armes et la monnaie. Leur stylisation, beaucoup plus poussée qu'elle ne l'est sur la pierre, rend les identifications encore plus délicates et l'on doit renoncer à utiliser ces œuvres souvent très belles pour donner une image à un dieu, à un héros ou à un animal mythique. En revanche, elles nous donnent une illustration émouvante de l'atmosphère poétique dans laquelle baignaient les mythes celtiques.

Malheureusement les scènes purement religieuses qui poseraient moins de problèmes d'interprétation, sont totalement absentes ou presque. Les seules qu'on puisse citer se trouvent sur le célèbre chaudron de Gundestrup qui a fait couler tant d'encre. Il s'agit encore une fois d'une œuvre tardive (milieu du I[er] siècle avant J.-C.), issue probablement des confins du monde celtique (on admet généralement qu'il s'agit d'un travail « istro-pontique », c'est-à-dire des bords de la mer Noire). Le style, certains thèmes dénotent une influence celtique. Les plaques extérieures représentent des personnages dont on ne voit que le haut du corps ; il pourrait s'agir de divinités. Les plaques intérieures montrent des scènes mythologiques ou religieuses : parade guerrière, scène de sacrifice. Cependant, les représentations animales et végétales indiquent sans ambiguïté une part orientale dans l'élaboration du décor qui sous-tend peut-être également sa thématique et dans ce cas en perturbe la lecture.

Le fait archéologique cultuel

Si l'on excepte les représentations divines et les inscriptions, y a-t-il d'autres objets ou des ensembles de matériel archéologique qu'on puisse directement – par leur seule présence – rapporter à une activité cultuelle ou à un rite particulier ? Il ne s'agit pas d'imaginer dans cette typologie des documents archéologiques une case supplémentaire, un peu fourre-tout, dans laquelle on rangerait ce qui n'entre pas ailleurs. La question se pose couramment sur les fouilles protohistoriques. On serait même tenté d'écrire qu'elle se pose de plus en plus souvent : les archéologues ont tendance désormais à voir du cultuel partout. L'auteur de ces lignes est bien conscient de la responsabilité qui lui revient dans cette lecture excessive des faits archéologiques et plus précisément dans leur surinterprétation cultuelle.

Le mieux est d'évoquer quelques exemples, d'ailleurs tout à faits banaux. Un squelette, complet ou non, est découvert dans une fosse-dépotoir ou dans le remplissage détritique d'un silo. Est-on autorisé à y voir le résultat d'un acte rituel ? Récemment pour de telles découvertes on a évoqué une sorte de culte chthonien, destiné à favoriser la fécondité des récoltes, la prospérité du groupe humain. Une autre hypothèse, tout aussi souvent exprimée, à une époque antérieure où l'on voyait du funéraire par-

tout, voulait voir dans ces squelettes des « sépultures de relégation », en quelque sorte l'abandon pur et simple du cadavre d'un individu dont le statut social était parmi les plus bas, suffisamment bas en tout cas pour qu'une sépulture authentique n'ait pas paru nécessaire. Comment choisir entre les deux interprétations ? L'examen des os, d'éventuelles traces de découpe, de dépeçage, de décharnement apporterait des arguments supplémentaires mais qui risqueraient de ne pas être plus décisifs, puisque les manipulations sur le cadavre peuvent être mises au compte autant d'un traitement funéraire que d'une pratique sacrificielle. En fait il apparaît que les deux éléments que sont le squelette et la fosse détritique ne suffisent pas à caractériser le fait cultuel. Il manque un contexte plus significatif. Ce pourrait être la présence d'autres objets remarquables pouvant être considérés comme des offrandes, ce pourrait être aussi un aménagement particulier de la fosse ou une sorte de mise en scène du cadavre, qui dans ce cas laisseraient peu de doute sur la nature rituelle du dépôt de ces restes.

La difficulté d'interprétation est encore plus aiguë lorsqu'il s'agit d'un objet seul, même s'il est remarquable et dont on sait qu'il a pu connaître une fonction cultuelle. Ainsi en est-il de crânes humains, surtout s'ils ont été découpés de manière à en faire une coupe par exemple. De tels objets ont été rencontrés sur l'*oppidum* de Manching, par exemple, dans des fosses. Il est fort probable qu'un tel crâne parfaitement scié a pu servir au culte, puisque cette pratique est attestée par la littérature antique. Mais il est évident que la situation de cet objet isolé dans un contexte détritique ne peut révéler aucune autre signification cultuelle. Il peut s'agir de la cachette d'un instrument du culte qui avait un caractère sacré. Mais il peut tout autant s'agir du simple rejet détritique d'un objet qu'on avait désacralisé.

On le voit, l'interprétation de tels vestiges est délicate et exige des règles méthodologiques rigoureuses. Seuls un faisceau de faits ou la mise en évidence d'un contexte particulier autorisent à avancer une hypothèse en termes rituels. En l'absence d'une grille de lecture toute faite et qui nous serait donnée par une littérature ancienne et indigène, seuls des faits solidement étayés permettent de s'aventurer sur ces chemins jusqu'ici inexplorés. Procéder autrement, c'est s'exposer à créer de toutes pièces un culte du crâne, du crâne humain, comme on vient de le voir mais aussi de celui de cervidés, si l'on en croit certaines publications archéologiques, comme jadis les préhistoriens avaient imaginé un culte de l'ours à partir d'amas énigmatiques de leurs os, amas qui se révèlent à l'analyse soit purement fortuits, soit le fait des ours eux-mêmes.

Histoire de la recherche. Méthode

Il est hors de notre propos de retracer même brièvement l'histoire d'une recherche qui de fait s'est développée du temps même des Gaulois, lorsque des ethnographes, tels que Posidonius cherchaient l'origine de la morale druidique et disputaient pour savoir si Pythagore avait enseigné sa philosophie aux Gaulois ou au contraire s'il s'en était alimenté. Quand Cicéron et César écrivent à propos de Gaulois qu'ils ont rencontrés, ils mêlent allégrement des éléments qui appartiennent à cette histoire à des

observations directes qu'ils ont pu faire. Plus tard l'hybride religion gallo-romaine se constitue autant avec des apports extérieurs et nouveaux qu'avec des éléments anciens. Et les copistes du haut Moyen Age qui transcrivent des œuvres comme *La Pharsale* de Lucain peuvent encore faire des gloses expliquant l'identité des divinités, les caractéristiques des druides, comme s'il s'agissait de faits qui leur étaient contemporains. Notre propos est seulement de retracer les grandes étapes de cette histoire, en indiquant chaque fois le parti qu'a pris l'historien.

Aussi quand Ramus entreprend l'une des plus anciennes recherches historiques sur les Gaulois, il ignore que cette histoire est depuis toujours en marche et que les dés par conséquent en sont pipés. De 1562 jusqu'à 1828, première édition de l'*Histoire des Gaulois* d'Amédée Thierry, la découverte de la civilisation gauloise passe obligatoirement par les textes anciens, exercice qui demande des efforts démesurés puisque non seulement les traductions sont rares mais les éditions tout autant. Pourtant la méthode aboutit à des résultats étonnants, comme on peut s'en persuader à la seule lecture de l'œuvre du frère d'Augustin Thierry : tous les éléments historiques ont été rassemblés, mis en ordre et les Gaulois et les Celtes en général sont situés à leur juste place dans l'histoire des civilisations méditerranéennes.

Cette façon de faire disparaît totalement dans les années 1870 avec le développement d'une archéologie métropolitaine sous l'impulsion de Napoléon III. Celui-ci développe un programme de fouille sur des sites césariens qui devaient illustrer un Commentaire qu'il écrit de la *Guerre des Gaules*. Ces travaux l'amènent à s'intéresser à la civilisation gauloise. Aussi le nouveau Musée des Antiquités Nationales fait-il une large place aux antiquités gauloises auprès des antiquités gallo-romaines. Il est dès lors impossible d'entreprendre une étude sur la religion sans prendre en compte les documents archéologiques. Ces témoins sont pour l'essentiel iconographiques et évidemment gallo-romains. C'est l'époque où Espérandieu constitue son monumental *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule*, source inépuisable à laquelle s'alimentent tous ceux qui travaillent sur la religion gauloise. On estime alors que la religion gallo-romaine est largement inspirée de la religion gauloise et que ses témoins iconographiques et épigraphiques constituent la meilleure documentation sur le panthéon gaulois.

Cette idée, qui s'est développée quasi naturellement avec la mise au jour en quelques années d'un prodigieux corpus de statues et de bas-reliefs, était admise par la plupart des chercheurs à la fin du XIXe siècle et ne fut pas remise en cause jusqu'à nos jours. Elle inspira des travaux tels que la monumentale synthèse de S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, les deux chapitres toujours essentiels de Camille Jullian consacrés à la religion dans son *Histoire de la Gaule*, dans une moindre mesure l'excellente petite synthèse de Joseph Vendryes dans *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, enfin plus récemment *La religion des Celtes* de Jan de Vries, *Les dieux de la Gaule* de Paul-Marie Duval et *Divinités et sanctuaires de la Gaule* d'Emile Thèvenot, ces deux derniers ouvrages étant, il est vrai, consacrés en grande partie à la Gaule romanisée.

Pourtant l'utilisation de la documentation gallo-romaine dans le cadre d'une étude sur la religion des Celtes ou des Gaulois de l'indépendance soulève des problèmes majeurs. Ainsi, on peut se demander s'il est justifié de raisonner sur des représentations divines de type anthropomorphe forcément tardives quand les textes antiques nous répètent que les Celtes ne donnaient pas de représentations à leurs dieux, si ce n'est par le moyen de symboles. Par ailleurs il paraît clair que la conquête romaine a plongé de façon immédiate la Gaule dans un syncrétisme qui mêla non seulement la religion romaine, la religion gauloise à des éléments germains et ibères, mais encore les faciès fortement individualisés de la religion des différents peuples gaulois. Ce brassage des divinités et des cultes provoqua une véritable acculturation du panthéon gallo-romain dans lequel chercher la part spécifique du gaulois paraît une gageure désespérée. En effet, si les lieux de culte et les dieux qui les habitaient ont été très largement respectés par le conquérant romain, les prêtres en ont été immédiatement chassés, ainsi que furent interdites les pratiques sacrificielles qui visaient l'homme. C'est le cadre spirituel de cette religion qui se trouva brisé sans que ses monuments les plus spectaculaires ne soient touchés. Les pratiques religieuses mais également politiques s'abreuvaient d'une philosophie morale et d'une connaissance mythologique totalement contrôlées par la classe sacerdotale et les druides en particulier. Le caractère oral de ce savoir préservait évidemment un pouvoir qui était de nature aristocratique. Il ne fait guère de doute que la conquête favorisa le développement anarchique d'une religiosité populaire, plus tournée vers le paganisme et la magie que vers une éthique. La religion gallo-romaine reflète probablement plus ce paganisme attaché à la terre et à sa plèbe que la religion d'Etat qui s'était instaurée chez de nombreux peuples avant l'arrivée de César. C'est pourquoi il nous paraît difficile de tirer parti de la sculpture et des ex-voto gallo-romains, œuvres largement diffusées et recopiées sur un vaste territoire, pour connaître l'univers religieux des Gaulois de l'indépendance, univers qui n'était accessible à leurs prêtres qu'au terme d'une période d'enseignement de vingt années.

Egalement à la fin du XIXe siècle, la connaissance des Celtes accomplit des progrès considérables grâce à la linguistique. Les études sur les langues indo-européennes permettent d'établir une généalogie des langues celtiques et montrent la parenté entre le gaulois du continent et les langues insulaires. Il est tentant d'imaginer qu'une parenté similaire rapprochait les croyances religieuses des Celtes du continent et des Celtes des îles Britanniques. C'est Henri d'Arbois de Jubainville qui développe cette double recherche linguistique et ethnographique dans ses *Cours de littérature celtique*. Alors que l'exploitation des données gallo-romaines permet, avec les difficultés que l'on vient de voir, d'éclairer le panthéon gaulois, ce qu'il est convenu d'appeler le « comparatisme insulaire » ouvre une porte sur un domaine qui paraissait jusqu'alors inaccessible, celui de la mythologie. La littérature celtique irlandaise largement rassemblée et éditée à la fin du XIXe siècle se compose presqu'exclusivement de récits légendaires où la société décrite, archaïque et nourrie de valeurs guerrières, semble faire écho aux descriptions de Posidonius. C'est certainement Henri Hubert dans *Les Celtes et la civilisation celtique* qui exploite avec le plus de succès ces comparaisons sur

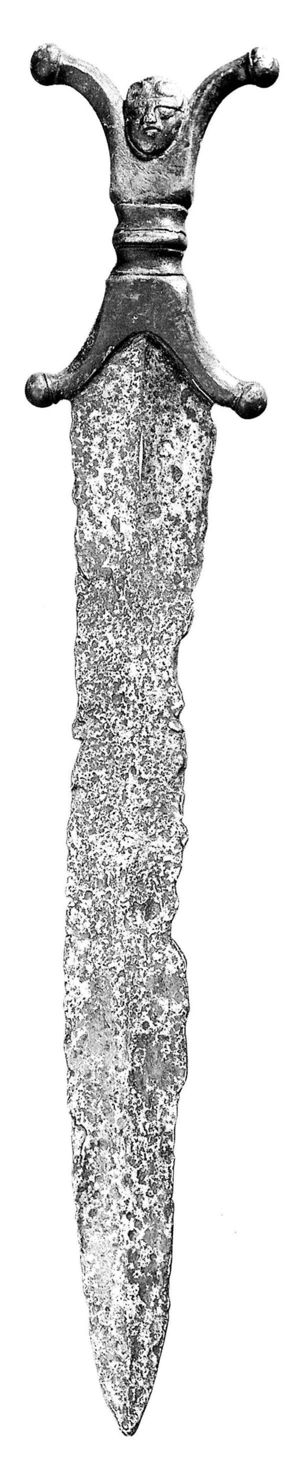
les plans social, juridique et religieux. Il fait un parallèle entre les druides gaulois et les druides irlandais, leur hiérarchie et leur place respective dans la société. Mais pour les autres aspects de la religion, il se contente le plus souvent de combler ce qui manque dans l'une avec ce qu'il trouve dans l'autre. Françoise Le Roux poursuit cette œuvre dans le domaine religieux de façon assez systématique.

Cette voie de recherche, comme celle qui prétend utiliser la documentation gallo-romaine, pose aussi des problèmes qui avaient été mis en lumière dès 1920 par Camille Jullian. Celui-ci avait souligné que les druides irlandais (prêtres inférieurs, sorciers) n'avaient pas grand chose à voir avec ceux du continent (philosophes, hommes de science). Et il voyait dans ce décalage le reflet d'un double décalage chronologique et géographique. Dans cette île lointaine, la littérature n'a été retranscrite qu'à partir du IXe siècle de notre ère, soit près de mille ans après la disparition de la religion gauloise sur le continent. Elle le fut par des moines, des savants qui ont procédé par résumés, par arrangements, parfois par falsification et « inventions érudites ou tendancieuses », pour reprendre les termes de Georges Dumézil qui, à propos du dossier du roi Erémon, concluait par cette interrogation : « comment y trier le faux et le vrai ? » Par ailleurs rien n'indique qu'en Irlande ait jamais existé une « religion celtique plus pure », comme l'allèguent les tenants du comparatisme irlandais. Le peuplement des îles Britanniques à l'époque de la conquête était très mêlé, comme l'attestent César et Tacite : Celtes, Belges, peuples indigènes. Pourquoi la religion y aurait-elle été plus gauloise que sur le continent ? Enfin, avec la romanisation, le syncrétisme qui s'est développé sur un tel substrat ethnique risque fort d'y avoir été encore plus développé qu'en Gaule. En résumé, si les littératures irlandaise et galloise nous donnent une bonne idée de la richesse de la mythologie des peuples celtiques, probablement disparue à jamais sur le continent, elles paraissent un bien mauvais outil pour aborder l'étude des cultes et des divinités gauloises. Et l'on ne pourrait plus aujourd'hui écrire ces lignes qui concluaient l'essai de Vendryès : « Il est impossible d'étudier les manifestations de leur (des Celtes) religion et d'essayer de les interpréter sans tenir compte de la vaste documentation fournie par les littératures de Galles et surtout d'Irlande au Moyen Age. » Ce livre, je l'espère, dément une affirmation aussi pessimiste.

A la fin du XXe siècle, la mise en évidence d'authentiques lieux de culte gaulois, nombreux et parfois étonnamment riches, révélant eux-mêmes des pratiques cultuelles d'une complexité insoupçonnée, bouleverse profondément l'approche que l'on peut avoir de la religion gauloise. Il n'est plus vrai aujourd'hui que l'iconographie gallo-romaine et le comparatisme irlandais soient dans cet exercice des « recours obligatoires ». L'étude des cultes gaulois est désormais possible. Elle s'enrichit de chaque nouvelle fouille. Les lieux de culte nous apparaissent maintenant avec une variété de types dont nous sommes loin de pouvoir apprécier l'ampleur. Les offrandes, les installations cultuelles, les restes sacrificiels suggèrent de longs cycles rituels où chaque geste prend progressivement sa place. Cette multiplicité des rites et des sacrifices s'oppose de la façon la plus forte à l'idée d'une religion naturelle, archaïque. Cette religion, au premier siècle avant notre ère notamment, a acquis une maturité qui la rend l'éga-

le des grandes religions méditerranéennes. Et les premiers ethnographes à qui il est donné de l'observer, tels Posidonius, ne s'y trompent pas.

Il est, en effet, remarquable que les résultats récents de ces recherches de terrain ne contredisent pas les témoignages antiques qu'on qualifiait il y a peu encore d'« informations confuses, d'on-dit et de banalités ». Tout au contraire, les informations archéologiques expliquent des textes qui nous paraissaient énigmatiques, le plus souvent pour des raisons de traduction ; ils donnent une image précise à des mots qui peuvent avoir plusieurs sens. A l'inverse, les textes peuvent donner un sens à des pratiques dont nous ne connaissons que les gestes sans possibilité d'imaginer leur finalité. Ainsi, la méthode la plus fructueuse dans cette recherche paraît bien être la lecture parallèle des textes anciens et de l'information archéologique donnant lieu à un véritable dialogue entre deux sources qui non seulement sont complémentaires mais suscitent l'une à l'autre un questionnement renouvelé. Sans faire preuve d'un optimisme déraisonné, on doit souligner les progrès considérables acquis en une vingtaine d'années : mise en évidence de véritables lieux de culte et de pratiques rituelles (sacrifice animal, offrandes d'armes, formes propres de trophées) sur un terrain totalement vierge puisqu'on doutait il y a peu encore de l'existence de sanctuaires construits et d'une activité cultuelle régulière. Mais, en donnant des bases chronologiques à l'évolution du culte dans le nord de la Gaule, l'archéologie fait progresser également notre connaissance proprement historique d'une religion qui, hormis sa description par César, paraissait hors du temps.



Epée de Saint-André-de-Lidon (Charente-Maritime). De telles représentations anthropomorphiques sont tardives. Début du Ier s. av. J.-C.

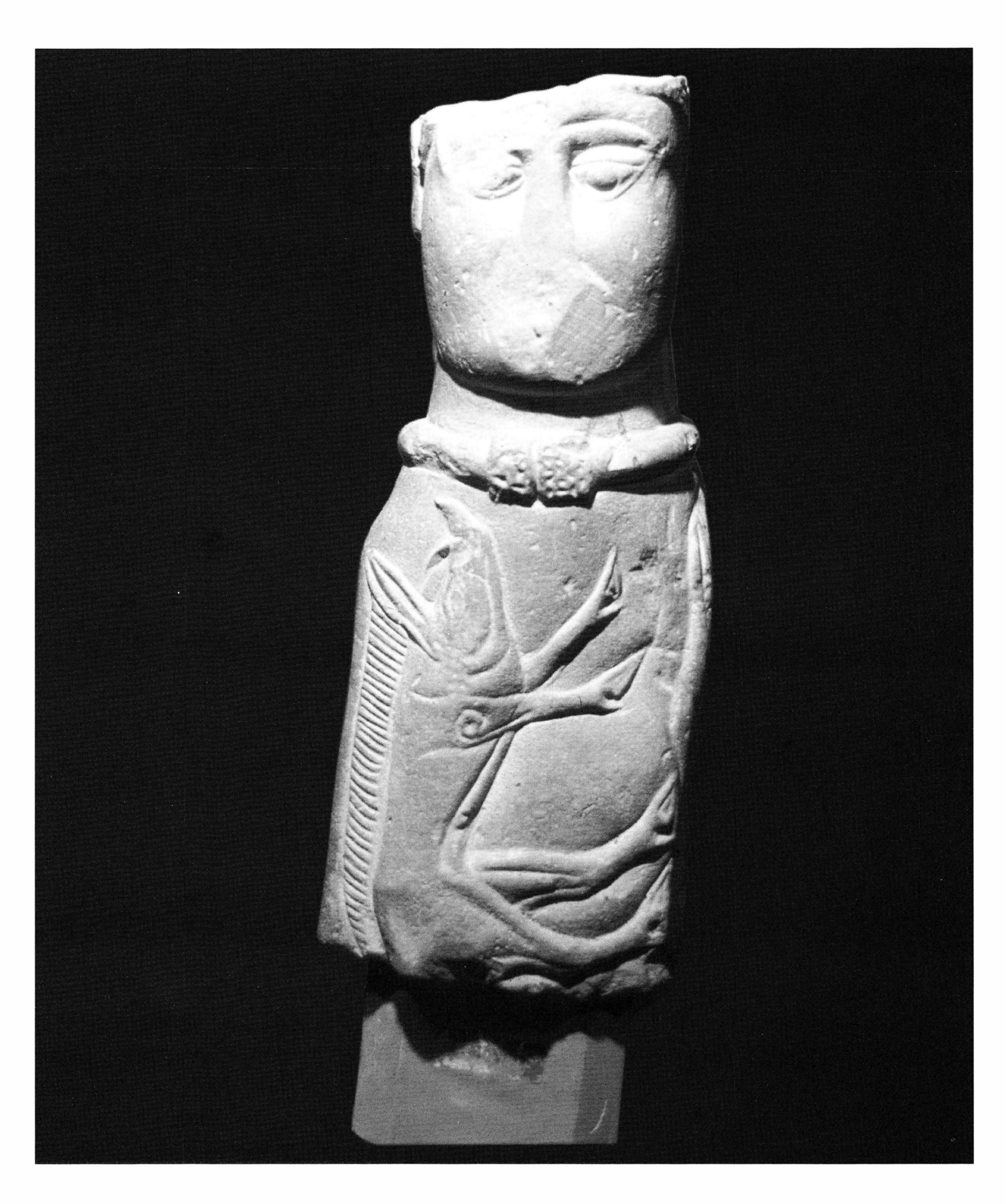


Figure masculine portant trois insignes divins, un torque massif et les représentations d'un sanglier et d'un oeil énorme sur le côté gauche. Euffigneix (Haute-Marne), I[er] s. apr. J.-C.



Figure masculine tenant une lyre. Paule (Côtes-d'Armor), II[e] s. av. J.-C. Une très rare représentation celtique d'un musicien et de son instrument.

Société et religion

Toute religion ne se comprend que dans le rapport qu'elle entretient avec la société et la culture dont elle est autant le produit que le creuset. Ce rapport est d'autant plus fort que la place du religieux est importante dans la vie des hommes, ce qui était le cas des Gaulois, chez qui l'état de citoyen dépendait directement de la participation aux activités religieuses. Qu'il faille connaître la société pour comprendre la religion n'est donc pas seulement un truisme quand il s'agit des Gaulois. Malheureusement on ne dispose pas actuellement de travaux et de recherches récents qui fassent la synthèse des connaissances sur les aspects proprement sociaux et politiques de la Gaule, depuis les œuvres magistrales mais largement dépassées de Jullian et de Hubert. Il convient donc de brosser à grands traits le portrait de cette société.

La société gauloise nous est connue pour l'essentiel par le tableau qu'en donne César dans la *Guerre des Gaules*. Il s'agit d'une description composite et contradictoire, puisqu'elle comprend deux ensembles, d'une part une enclave ethnographique dans le récit des événements guerriers et, d'autre part, une série importante d'informations de tous ordres qui émaillent le journal militaire proprement dit. Nous savons depuis les importants travaux philologiques de la fin du XIXe siècle que la description ethnographique est la copie par César d'un texte que tous s'accordent à attribuer à Posidonius. Or Posidonius écrivait au tout début du premier siècle et s'est lui-même servi d'auteurs plus anciens. Le résultat est un décalage chronologique entre le tableau ethnographique où la religion occupe la plus grande place et la situation de la société à l'époque de la conquête, sur laquelle le texte de César nous donne des informations indirectes, quand il décrit les réactions des Gaulois, les manœuvres politiques, les préparatifs guerriers, la diplomatie, le jeu des alliances, etc. Cet anachronisme n'est pas un handicap majeur, une fois que l'on en a pris conscience. Il suffit de garder à l'esprit que le long passage du Livre VI (paragraphes 13 à 28) décrit la société gauloise à la fin du IIe siècle avant J.-C., alors que les événements militaires concernent un pays en pleine mutation, avant même que le conquérant romain n'accélère le processus de transformation de la société gauloise.

Les *civitates* gauloises

Avant tout il faut rappeler que si la Gaule constitue un pays bien individualisé par ses habitants issus d'une même souche ethnique et jouissant d'une culture commune, la civilisation celtique, elle ne forme pas pour autant une patrie au plein sens du terme. Les Gaulois n'ont jamais eu avant la conquête la conscience d'une patrie qui aurait uni tous les peuples de la Gaule. Au contraire, ils appartenaient à une cinquantaine de nations, chacune disposant d'une structure de gouvernement autonome. Ces petits états indépendants sont les *civitates* dont parle César et que l'on traduit très mal avec notre mot français de « cité » qui évoque trop le monde urbain. En fait, la cité gauloise se rapproche assez des cités grecques, petites unités de peuplement comprenant une ville et un territoire naturel qui l'entoure, à la différence près qu'en Gaule la ville n'est pas l'élément essentiel de ces entités ethniques et politiques. Ce qui constitue la

civitas gauloise, c'est autant le groupe humain, issu d'une même racine ethnique souvent fort ancienne, que le territoire sur lequel celui-ci s'est établi. Les deux sont devenus indissociables. S'il y a eu le sentiment d'une patrie, c'est à ce niveau qu'il s'exprimait au moment de la conquête césarienne.

Encore que cette unité de la *civitas* n'allait pas partout de soi. Chaque *civitas*, les grandes, telles celles des Eduens, des Arvernes, des Bituriges, comme les petites, telles celles des Bellovaques ou des Calètes, était constituée de plusieurs « tribus », jusqu'à une douzaine mais le plus souvent de trois ou quatre seulement. Ces « tribus » (encore une fois la traduction française n'est guère satisfaisante) correspondaient à un ensemble de familles, se réclamant d'un ancêtre commun, et gardant des liens très puissants (parenté, culte commun, conseil, etc.). Comme le peuple qui s'était attaché à un territoire, la tribu était liée à une subdivision de ce même territoire. Il semble que l'entité humaine représentée par ce terme de « tribu » ait été la plus ancienne et la plus forte. La *civitas* ou « peuple-état » semble n'être apparue que dans un second temps avec l'évolution des structures politiques, l'apparition d'assemblées qu'on appelle généralement « sénat », la disparition des petites royautés, leur remplacement par des magistratures contrôlées par les assemblées et dans quelques cas la mise en place d'une véritable constitution. A l'époque de César, le régime de la *civitas* était en pleine expansion, mais chez certains peuples les tribus conservaient une véritable autonomie politique et guerrière, ainsi chez les Morins. Certaines tribus n'étaient agglomérées à aucun peuple ou hésitaient à s'allier avec tel ou tel grand voisin.

On voit par là que la situation politique et par conséquent sociale et économique était loin d'être identique dans toutes les régions de la Gaule. Certaines cités connaissaient encore la royauté mais celle-ci était en voie de disparition. Dans d'autres, des nobles de vieille famille ou des arrivistes cherchaient à la restaurer. Quelques cités, les Eduens, les Bellovaques, les Nerviens avaient un régime politique déjà très élaboré avec une et peut-être deux assemblées, des magistrats élus pour une durée déterminée et une constitution sophistiquée, notamment chez les Eduens. L'idée d'une nation à l'échelle de la Gaule était loin des préoccupations des Gaulois au Ier siècle avant J.-C. En revanche, ces derniers avaient peut-être conscience d'appartenir à l'un des trois groupes de peuples qui se partageaient la Gaule, les Belges, les Aquitains et les Celtes. On peut au moins en avoir la certitude pour les Belges qui se désignent eux-mêmes comme tels, à de nombreuses reprises.

Depuis le IIIe siècle avant J.-C. au moins, les peuples gaulois pratiquaient entre eux une alliance de type particulier, la confédération guerrière. Celle-ci se réalisait le plus souvent à l'intérieur des trois grands groupes de peuples qui viennent d'être évoqués mais pas exclusivement. La pratique avait selon toute vraisemblance une origine ancienne et remontait peut-être au temps des migrations. Elle avait permis l'installation des différents peuples mais elle assurait surtout leur défense face aux invasions nordiques dont la plus marquante fut celle des Cimbres et des Teutons. La pratique de la confédération qui pouvait se réaliser à plusieurs niveaux et avec des partenaires variables suppose une grande souplesse de l'esprit gaulois dans ses préoccupations

militaires et politiques, un certain génie même qui s'oppose de la façon la plus forte à la réputation de caractère têtu et désordonné qu'on lui fit dès l'Antiquité. De telles alliances, parfois ponctuelles, parfois séculaires de ces vastes communautés nécessitaient un ciment puissant. Il était, comme on le verra, avant tout de nature religieuse.

Les composantes sociales

Pour ce qui est de la structure sociale nous sommes également tributaires de l'ouvrage de César, dans lequel se révèle plus qu'ailleurs la contradiction entre les informations du passage ethnographique et celles du récit guerrier : des éléments se trouvant dans le premier sont inexistants dans le second et *vice versa*. Au Livre VI, César indique que chez les Gaulois « seules deux catégories d'hommes comptent, les *equites* ou "chevaliers" et les druides. Quant aux gens du peuple ils ne sont guère traités autrement que des esclaves ». Il s'agit d'une formule extrêmement schématique qui a au moins le mérite de nous désigner les principales entités sociales qu'on ne peut pour autant assimiler à de véritables classes. Elles seraient au nombre de quatre : les chevaliers – mais disons plus largement la noblesse, les druides, la plèbe et les esclaves. Une telle classification soulève de nombreuses difficultés. Si la noblesse et la plèbe peuvent être considérées comme des classes fixes et définies, on ne saurait en dire autant des druides et des esclaves qui paraissent plutôt des états conjoncturels. On ne naît pas druide mais on le devient. On ne naît pas forcément esclave mais on peut le devenir, qu'on appartienne à la noblesse ou à la plèbe : les esclaves étant pour l'essentiel des prisonniers de guerre.

Ce tableau, un peu caricatural, est largement contredit dans le reste du texte de la *Guerre des Gaules*. Il n'y est plus du tout question des druides ou des prêtres en général. A l'inverse, la plèbe dont on nous disait qu'elle ne compte pas, y est souvent mise en cause dans la responsabilité des troubles, autant par la noblesse gauloise que par le général romain. De fait, le décalage chronologique qui fut évoqué plus haut se fait ressentir ici plus qu'ailleurs : la société archaïque que se plaisait à observer Posidonius s'est rapidement transformée et ne correspond plus – au moins dans sa réalité matérielle si ce n'est dans ses institutions traditionnelles – à la société que rencontre César. La noblesse a dû faire une meilleure part à la plèbe parce qu'elle a été appelée à lui demander une participation de plus en plus forte à l'effort guerrier. L'invasion des Cimbres et des Teutons dans les années 100 a probablement été le déclencheur d'une véritable révolution politique. Les nobles ou « chevaliers » qui auparavant guerroyaient seuls, comme par privilège, ont dû pour contenir les centaines de milliers d'envahisseurs réclamer le secours de l'ensemble de la population, plèbe et esclaves compris. Cet effort a eu son prix politique : les conseils militaires ouverts à tous les combattants de quelque origine qu'ils fussent ont donné l'exemple d'assemblées plus larges où la plèbe pouvait discuter de sa participation à la vie de la cité mais aussi s'engager sur les efforts qu'on lui réclamait. C'est ainsi justement chez les peuples qui avaient la plus grande puissance guerrière ou diplomatique, Bellovaques, Nerviens et Eduens, que les formes oligarchiques du pouvoir se sont le plus développées et que le pouvoir aristocratique a le plus reculé.

Dans le courant du I[er] siècle avant J.-C. l'appartenance sociale était donc loin d'être figée. La noblesse avait perdu beaucoup de ses prérogatives. Le sénat qu'elle dominait était chez certains peuples concurrencé par des assemblées populaires. La richesse ne lui était plus seulement réservée. Et des hommes d'extraction humble pouvaient convoiter les plus hautes magistratures. Mais encore une fois la situation n'était pas identique chez tous les peuples.

Nobles entre eux et nobles et gens du peuple ne concevaient pas leurs relations comme des rapports d'individu à individu. Ces rapports se faisaient à l'intérieur d'une institution qu'on connaît également à Rome, celle de la clientèle. Ces formes de clientélisme étaient probablement variées et devaient s'établir à des niveaux très divers, de la simple clientèle électorale jusqu'au quasi-servage. C'est justement cette dernière forme qui est la mieux connue par sa description dans le passage ethnographique de César. Lorsqu'un homme du peuple est accablé de dettes, il se met au service d'un plus puissant pour lequel il travaille en contrepartie de l'assurance qu'il lui donne sur son entretien et sa protection. En fait cette forme extrême n'était probablement plus aussi courante au moment de la conquête. Et des formes plus politiques s'étaient substituées à elle. La puissance chez les Gaulois s'acquiert essentiellement par cette clientèle. Si, dans un premier temps, la coercition a pu être le moteur du clientélisme, il est évident que très vite le pouvoir de l'argent lui a fait place. Et ce n'est plus seulement la force de travail qu'on a recherchée mais surtout l'appui politique.

Le clientélisme concernait les relations militaires et alimentait les confédérations. Il existait également dans le domaine de la religion : les hommes étaient clients des dieux mais, au-delà, les communautés elles-mêmes pouvaient être clientes du dieu ou du culte d'un dieu d'une autre communauté. En effet, le clientélisme ne touchait pas seulement les individus mais aussi les tribus, voire les peuples entiers. La dépendance pouvait être assez forte mais dans bien des cas elle ne s'attachait qu'à un droit de passage, à une relation commerciale particulière.

Ce ne sont là que quelques aspects de la société qui intéressent directement notre sujet. On ne prétend pas à travers eux brosser un tableau de celle-ci ni même en résumer les aspects fondamentaux. Ils sont seulement le cadre minimal dans lequel il faut situer la religion gauloise. Cette place n'est pas aisée à reconnaître parce que nous manquons de descriptions concrètes de la vie quotidienne des Gaulois qui mettraient en évidence le rapport du culte avec la vie politique, les activités guerrières ou les besognes journalières de chacun. La grande synthèse que César tire de Posidonius ne nous permet pas exactement de dire qui fait quoi. On s'en est rendu compte avec la mention des druides présentés comme l'une des trois grandes catégories d'êtres sociaux.

Religion et société

Sans entrer dès maintenant dans l'analyse du corps sacerdotal, qui viendra plus tard, il est bon de se demander aux mains de qui est la religion et comment évolue le rapport des citoyens avec les choses de la religion. Posidonius nous rapporte la situa-

tion telle qu'elle subsistait encore et chez quelques peuples au début du Ier siècle et surtout telle qu'elle était aux deux siècles précédents : une catégorie définie de prêtres, les druides, contrôlait le culte public comme le culte privé, avait un droit de regard sur la justice, ainsi que sur la diplomatie et la guerre. Cette mainmise des druides se renforça encore : César nous apprend qu'ils validaient l'élection des magistrats et que les réunions guerrières les plus secrètes se tenaient dans les bois sacrés. La puissance de la classe sacerdotale s'était accrue dans certains domaines mais elle avait partagé ses prérogatives avec ces différentes assemblées. La justice publique et internationale semble progressivement lui échapper, comme la désignation des chefs. Un équilibre s'instaure entre les attributions des prêtres et celles des assemblées et des constitutions. On peut se demander si cet équilibre, si l'avènement de formes embryonnaires de démocratie n'ont pas été voulues et organisées par ces mêmes druides. On y reviendra.

La situation n'a toujours été celle-là. A date ancienne, au tout début de l'installation de la civilisation celtique en Gaule, il est probable que la religion ait été avant tout une affaire familiale qui prenait une dimension publique quand il s'agissait de l'activité cultuelle du roi. Ces roitelets des petites communautés celtiques cumulaient les pouvoirs guerrier et religieux, comme c'était le cas dans les société italiques à l'époque archaïque. La spécialisation de ces fonctions est peut-être un phénomène familial : les descendants des grandes familles aristocratiques ont été amenés à se partager leurs pouvoirs, régalien, militaire et religieux. Cependant la réalité d'une carrière religieuse, telle qu'elle nous est décrite dans le Livre VI de la *Guerre des Gaules*, ne devint possible qu'avec le développement du druidisme : l'association des druides en école sacrée, par le biais d'une formation extrêmement poussée et longue, donnait un véritable statut reconnu par tous aux nouveaux formés qui trouvaient ainsi une place naturelle dans la société.

L'une des théories les plus plausibles est que l'influence des druides se serait considérablement développée avec l'arrivée des envahisseurs celtes venus de l'Est et qu'on appelle Belges, à la fin du IVe et au début du IIIe siècle. Nous discuterons cette théorie dans le chapitre consacré aux druides. Disons seulement que cet état druidique de la religion gauloise paraît relativement récent – il s'est développé entre le IVe et le Ier siècle – et qu'il n'a probablement pas touché toutes les régions de la Gaule. Néanmoins à l'époque de César chaque peuple disposait de prêtres spécialisés, qu'ils fussent ou non druides. Dans chaque cité les cultes publics avaient remplacé au moins partiellement les anciens cultes familiaux. L'individu, comme en témoigne très clairement la description de Posidonius chez César, n'avait plus de rapport direct avec les divinités, il devait utiliser un intercesseur.

Comme on vient de le voir, au moment où la religion gauloise est fixée dans les écrits de Posidonius et de César, elle est en pleine révolution druidique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant qu'elle soit si bien observée et décrite par le premier : Posidonius est avant tout un philosophe qui se réclame de Pythagore. Il est fasciné par

la philosophie des druides et leur place dans la société gauloise, dans laquelle il voit une reproduction presque idéale des communautés pythagoriciennes. La description qu'il nous donne des druides, certainement très influencée par l'intérêt personnel qu'il avait à les montrer comme les guides spirituels et moraux de la société mais aussi les fondements même de cette description, c'est-à-dire le pouvoir peut-être conjoncturel qu'avaient acquis ces druides, déséquilibrent notre vision de la religion et de son histoire. Les druides sont les arbres – on serait tenté de dire des chênes – qui cachent une forêt complexe mais peut-être inaccessible. Aussi est-il nécessaire avant tout de réexaminer les problèmes qu'ils soulèvent.

Les faiseurs de sacré

Nos meilleurs informateurs sur la société celtique, Timagène, César, Diodore de Sicile et Strabon, sont relativement diserts sur les catégories d'hommes qui ont un contact avec le sacré, contact au sens le plus large, puisqu'il est question non seulement des prêtres mais aussi des devins – quelques-uns étant même magiciens – des philosophes et des poètes. Ces témoignages peuvent paraître quelque peu contradictoires. Aussi n'est-il pas sans intérêt de les rappeler.

Les témoignages de Diodore, de Strabon et d'Ammien Marcellin

Diodore, Strabon et Timagène présentent trois tableaux qui ne sont pas sans ressemblances. Il s'agit chaque fois d'une description en trois ou quatre phrases où sont caractérisés en quelques mots les différents faiseurs de sacré.

Diodore distingue trois catégories. Deux sont désignées par leur nom gaulois, bardes et druides, une troisième par son équivalent grec, devin. Les bardes sont des poètes lyriques qui accompagnent leurs chants au son de la lyre. Ces chants peuvent être des hymnes comme des satires. Les druides sont des philosophes et des théologiens qui sont très estimés. Enfin il y a des devins qui sont le plus en faveur auprès de la population : ils prédisent l'avenir par l'observation des oiseaux et l'immolation de victimes, c'est ainsi qu'ils ont tout le peuple sous leur dépendance.

Strabon de la même manière cite trois catégories de personnes qui jouissent de l'estime de la population et qu'il désigne par des noms qui ne sont pas grecs. On retrouve les bardes et les druides auxquels s'ajoutent les vates (« *ouateis* ») qui semblent correspondre aux devins de Diodore. Les bardes sont décrits comme des poètes et des chantres. Les druides sont versés dans les sciences de la nature et dans la philosophie morale. Ils sont considérés comme les plus justes des hommes, c'est pourquoi on leur confie le soin de régler les différends privés ou publics. Jadis ils réglaient même les affaires guerrières entre les peuples et pouvaient arrêter les combattants sur le champ de bataille. Les vates s'occupent des sacrifices et pratiquent également les sciences de la nature.



En haut : Procession de sacrificateurs sur la situle de La Certosa (Bologne, Italie). Des broches semblables à celles que porte le troisième personnage ont été rencontrées dans les sépultures de La Tène ancienne en Champagne. En bas : Monnaie des Aulerques Eburovices à la légende « Diviciacos », probablement un homonyme du célèbre druide éduen.

La copie de Timagène que l'on trouve chez Ammien Marcellin nous livre un tableau très similaire. La Gaule s'est civilisée et s'est adonnée à la pratique de la science et des arts sur l'initiative des bardes, des « *eubages* » et des druides. Les bardes chantaient en s'accompagnant de la lyre, les exploits des hommes les plus illustres. Les « *eubages* », en cherchant à savoir les choses les plus hautes, entreprenaient de révéler les lois sublimes de la nature. Les druides, supérieurs par l'intelligence, liés en confréries sur le précepte de Pythagore, se sont élevés par leurs recherches sur les problèmes obscurs et profonds, dédaignant les choses humaines; ils proclamaient que les âmes sont immortelles.

Il paraît assez clair que ces trois textes sont issus d'une même source qu'ils copient quasi servilement. Les bardes et les druides ont des fonctions définies par les mêmes termes, les mêmes expressions. La seule incertitude pourrait concerner les prêtres proprement dit, nommés tantôt « devins », « vates » ou « eubages ». Il est clair en tout cas qu'il s'agit de la même catégorie sacerdotale à qui reviennent trois prérogatives: le sacrifice, la divination, la connaissance des lois de la nature, trois activités directement liées. Pour ce qui est de leur nom, la contradiction, comme l'a fort bien montré François Lasserre dans son édition de Strabon, n'est qu'apparente. Leur nom gaulois serait « eubage » que Strabon a adapté dans son texte grec en utilisant un terme latin qu'il estimait synonyme, celui de « *vates* », tandis que Diodore de son côté renonçait à le reproduire, se contentant de désigner une des fonctions, celle de devin. Les trois versions s'enrichissent donc mutuellement: Diodore est celui qui nous renseigne le plus sur les sacrificateurs-devins. Strabon éprouve plus d'intérêt pour les druides, et surtout pour leur compétence juridique. Timagène ou son copiste passe sous silence la question des sacrifices, souligne les qualités morales des druides et des eubages ainsi que les fonctions de chantre et de panégyriste des bardes. Cette source unique est due à Posidonius.

César à qui on reconnaît une dette aussi importante à Posidonius, au moins pour le passage ethnographique, livre cependant une version totalement différente: il n'y est question que des druides dont la description est poussée puisqu'elle s'attache non seulement à indiquer les fonctions, mais aussi le mode de vie, la place dans la société, le recrutement et l'enseignement en quelques grandes lignes. Nous reviendrons sur ce texte qui est le plus important de la littérature antique sur la religion gauloise dans le chapitre suivant quand il sera plus précisément question des druides. Ce qu'il faut seulement indiquer ici, c'est que l'original de Posidonius qui a inspiré César n'est probablement pas le même passage qui a servi aux trois auteurs précédents. César a dû puiser dans un chapitre, voire un livre consacré aux druides et au druidisme, tandis que l'original que Strabon et les autres auteurs utilisent doit être issu d'une description plus générale de la société gauloise. Quoi qu'il en soit, c'est sur ces quatre versions que nous devons nous appuyer pour comprendre la fonction de ces faiseurs de sacré, leur place dans la civilisation gauloise et leur évolution au cours des trois derniers siècles de l'indépendance.

Les fonctions sacerdotales

Ces textes, finalement peu copieux (si l'on excepte celui de César) et répétitifs, ont donné matière depuis les premiers essais sur la religion gauloise à de longs développements sur la hiérarchie du sacerdoce celtique. Aux trois catégories d'hommes sacrés qui viennent d'être évoquées on a ajouté ou on a fait correspondre un nom de prêtre gaulois, le *gutuater* et le terme latin d'*antistes*. Le premier est le nom d'un Carnute qui est accusé d'avoir fomenté la révolte contre les Romains, mot que l'on retrouve sur plusieurs inscriptions gallo-romaines et qui paraît désigner un type de prêtre. Le second terme est utilisé par Polybe à propos des officiants attachés au sanctuaire principal des Insubres. Ces divers éléments permettraient de distinguer quatre termes gaulois : druide, eubage, gutuater et barde, correspondant à au moins cinq catégories d'hommes sacrés : le philosophe-théologien, le devin-sacrificateur, le prêtre-gardien d'un sanctuaire, le chantre sacré et peut-être une sorte de pontife. Le clergé donnerait ainsi l'image d'une structure complexe et cloisonnée où chaque aspect de la religion serait aux mains d'une catégorie sacerdotale définie.

Un tel système n'a que les apparences de l'harmonie. Dès que l'on essaie d'attribuer à chaque type sacerdotal ses fonctions propres, les contradictions apparaissent, la confusion s'installe. Les prérogatives métaphysiques des eubages s'opposent à celles de même nature que tous s'accordent à reconnaître aux druides. La « physiologie », cette connaissance des lois de la nature, englobant les sciences naturelles, l'astronomie et la médecine, est disputée par les druides et par les vates. Les sacrifices et la pratique des rites qui sont généralement reconnus aux vates et aux devins de Diodore, sont, selon César, sous le contrôle des druides. Même la fonction de poète sacré est l'objet de litiges : attribuée d'une manière générale aux bardes, elle serait pour Joseph Vendryes à l'origine du mot italo-celtique de « *vates* ». On le voit, les choses ne sont pas aussi claires qu'elles le paraissaient de prime abord. Et force est de reconnaître qu'il faut renoncer avec cet ensemble d'informations à définir pour l'ensemble des clergés gaulois une hiérarchie fonctionnelle.

Les raisons de ce désordre descriptif sont évidemment de nature historique et peut-être géographique. Et il faut se tourner à nouveau vers la source de toutes ces informations, Posidonius, pour tenter de comprendre ce qui a pu se passer. Rappelons-nous qu'il a écrit au tout début du Ier siècle avant notre ère et qu'une partie de ses informations étaient même plus anciennes. Entre le moment où il écrit et celui où César s'en inspire la situation des druides a changé. Hors de l'« excursus ethnographique », César ne les mentionne jamais, pas même à propos de l'Eduen Diviciacos dont nous savons grâce à Cicéron qu'il n'était pas seulement un chef politique et militaire mais aussi un druide. On peut donc penser que l'influence des druides sur la vie politique était déclinante et que leur règle de vie, bien décrite au Livre VI, n'était plus strictement observée. Il faut donc croire qu'au temps de Posidonius la situation de ce corps sacerdotal était plus brillante qu'elle ne le devint vers le milieu du Ier siècle, qu'elle était peut-être à son apogée. Ce déclin certainement lent du druidisme suppose avant la fin du IIe siècle une période de progrès probablement aussi lent.

Le fait que les druides soient considérés par tous les auteurs comme des philosophes constitue l'anomalie la plus étonnante, quand on tente de replacer sur une échelle hiérarchique les différents intercesseurs du sacré. Il est évident qu'il ne peut y avoir qu'une opposition entre ces philosophes désignés comme les plus justes des hommes et les sacrificateurs-devins qui, rapporte Diodore, maintiennent la populace sous leur influence. Cette contradiction entre le rôle judiciaire et l'enseignement des druides, d'un côté, et, de l'autre, l'usage répandu des sacrifices divinatoires et magiques devait apparaître de façon manifeste dans l'œuvre originale de Posidonius : elle est perceptible en tout cas dans les deux versions que nous donnent Strabon-Diodore, d'un côté, et César, de l'autre. Dans les années 100 avant J.-C., Posidonius nous décrit un état défini de la société gauloise bien situé dans le temps, société dans laquelle figurent des éléments nouveaux auprès d'institutions anciennes parfois encore vivaces. J'inclinerais à croire que les devins-sacrificateurs appartenaient à une époque ancienne et qu'ils étaient combattus par ces aristocrates du sacré qu'étaient les druides.

Nous l'examinerons plus en détail dans le chapitre suivant, les druides font figure de réformateurs. A l'inverse, les « devins » aux multiples fonctions décrits par Diodore, correspondant peut-être aux eubages, ont tous les caractères des prêtres les plus anciens, ceux qui accompagnaient les troupes au moment des migrations, qui par la mantique indiquaient le chemin à suivre, qui décidaient de la bataille et conseillaient les chefs. La multiplicité de leurs fonctions et leur pratique du sacrifice humain sont deux caractères qui sans aucun doute témoignent de leur nature archaïque.

L'histoire du corps sacerdotal

En Gaule chez beaucoup de peuples jusqu'aux débuts du Ier siècle avant J.-C., il exista un véritable corps sacerdotal, indépendant de la société civile et structuré, un peu à l'image de ce que nous voyons dans l'Inde védique. Cependant ce clergé ne présenta jamais l'apparence harmonieuse d'une construction raisonnée. Ce corps sacerdotal qui se partageait plus ou moins bien les différentes fonctions s'était stratifié : avec le temps, aux magiciens s'étaient ajoutés des devins-sacrificateurs, puis des desservants de temple, enfin les druides. Ces « faiseurs de sacré », comme nous avons décidé de les appeler, coexistaient les uns avec les autres plus qu'ils ne s'intégraient en un clergé unique, une sorte d'église avec son autorité supérieure et une hiérarchie finement étagée. Cependant, dans le courant du IIe siècle, les druides avaient commencé à donner un ordre au sacerdoce et une éthique au culte, Posidonius nous en a laissé le témoignage.

Pour tenter de comprendre le fonctionnement des différents ministères sacrés et leur évolution dans le temps, il semble donc nécessaire de remonter à la période la plus ancienne que l'on puisse reconstituer. Celle-ci pourrait se situer aux VIe et Ve siècles et correspondrait à l'apogée des petites royautés tribales qui ont précédé la constitutions des *civitates*, peuples-états que rencontre César. A la tête de ces petites

communautés se trouvaient des roitelets, issus d'une noblesse, étroite par le nombre. Leur pouvoir, qu'ils devaient à leur naissance et à leur mainmise sur les moyens guerriers, nécessitait cependant une aide divine. Elle justifiait leur place dans la hiérarchie sociale. Elle avait également pour mission de cimenter les différentes composantes de cette société inégalitaire. Le roi, dans sa conception indo-européenne, celle que l'on peut appréhender à travers les noms latin de *rex* et gaulois de *-rix*, comme l'a montré Emile Benveniste, détient un pouvoir qui est alors autant religieux que politique.

Un des textes (cf. Annexe II) les plus anciens que nous possédions sur les Celtes (il remonte au milieu du IIIe siècle), dû à l'historien grec Phylarque, évoque ces pratiques princières qui, certainement jusqu'aux environs du Ve siècle, permettaient aux aristocrates et au peuple de se retrouver pour un temps dans une communion divine. Un très riche aristocrate, du nom d'Ariamnès, offre pendant un an une fastueuse hospitalité à toute la population d'un pays. Pour ce faire, il installe de place en place, le long des routes, d'immenses baraques de banquet. Et chaque jour sont sacrifiés des bœufs, des moutons et des porcs. Leur viande est préparée dans d'immenses chaudrons. Des libations de vin et d'orge les accompagnent. Il est clair que cet aristocrate, véritable héritier des princes du premier Age du Fer, joue lui-même le rôle d'intercesseur auprès des divinités. Sa richesse personnelle lui permet d'offrir ces dispendieux sacrifices que seule plus tard la communauté toute entière, à travers les institutions d'un véritable Etat, pourra s'offrir. Pendant plusieurs siècles, de l'apogée des royaumes princiers jusqu'à l'apparition des premières constitutions oligarchiques, la chose religieuse demeura aux mains des princes eux-mêmes puis des aristocrates qui leur succédèrent.

Mais leur pratique religieuse ne se limitait pas à de tels banquets communautaires qui seraient très vite apparus comme de vulgaires aumônes. Les princes avaient à justifier une proximité avec les divinités qui donnaient tout leur prix aux charges rituelles dont ils s'estimaient investis. L'héroïsation avait ce rôle. Le prince par le décorum dont il s'entourait (vêtements, parures, armes, moyen de transport) devait apparaître comme un être supérieur, détaché de la masse humaine. Mais c'est surtout au moment de la mort que son essence surhumaine se révélait : enterré dans une sépulture fastueuse au centre d'un véritable monument marquant le paysage, il entrait véritablement dans une seconde vie auprès des dieux. Ses représentations, sous forme de statues hiératiques, étaient là pour le rappeler. Mais surtout il continuait à participer au culte, du côté de la divinité cette fois. Un lieu de culte exceptionnel et précoce, à Vix parmi les tumulus princiers, a révélé deux de ces statues, homme et femme assis très bas comme dans les banquets celtiques, parmi les restes abondants de banquets : ossements de bœufs, moutons, porcs et chiens et coupes en céramique. Soit ces ancêtres héroïsés étaient eux-mêmes l'objet d'un culte, soit ils étaient conviés avec une autre divinité à recevoir leur part de sacrifice.

Cependant le développement de l'aristocratie, évolution normale du morcellement des dynasties, a dû s'accompagner de l'éclatement des privilèges et des charges. Les familles ont gardé leurs prérogatives mais les ont réparties entre leurs différents repré-

sentants. Il est probable que c'est à ce moment que sont apparues des fonctions sacerdotales particulières, devin, sacrificateur, panégyriste, etc., qui n'étaient pas à proprement parler des métiers mais qui donnaient à leur détenteurs une place reconnue dans la société. C'est eux certainement qu'évoque la source probablement très ancienne, recopiée par Dion de Pruse, description étonnante de ces prêtres et devins à qui obéissent des rois plongés dans la luxure et l'ivresse.

On peut penser que, dès ces temps anciens, le chantre sacré avait une place remarquable auprès des princes. Comme dans la société homérique, les poètes épiques étaient nécessaires à la stabilité des rois et à la compréhension par le peuple des liens unissant les dieux à ces rois travestis en héros. La légitimité des princes était avant tout généalogique et les panégyriques que composaient les bardes ou autres poètes devaient tenir de l'hagiographie. Les chantres n'étaient pas seulement des courtisans vivant aux crochets du roi, comme pourrait le laisser penser l'anecdote du roi Luern jetant de son char un sac d'or à un poète arrivé en retard à son festin et chantant les louanges du donateur. Ils dressaient sans cesse un portrait nouveau et nécessaire de la gloire des chefs. Ils complétaient par la parole et la musique l'efficience d'une religion qui ne s'exprimait guère que dans quelques cultes publics et lors des événements guerriers. C'est grâce à eux que le peuple avait accès à deux formes de l'art, la poésie épique et la musique, deux disciplines qui conservaient une nature sacrée: elles étaient omniprésentes lors des cérémonies cultuelles.

L'aède était donc un acteur essentiel de cette société archaïque, au même titre que le devin-sacrificateur. Mais sa place dans la culture celtique était plus importante: avant l'hégémonie des druides, il était le seul historien des dynasties aristocratiques, le seul mythologue. Alors qu'on ne peut être sûr de la présence avant le IVe siècle de prêtres fonctionnaires, pratiquant la divination et officiant au nom de la communauté, la présence généralisée de ces poètes peut être considérée comme un fait acquis: la poésie épique était un élément essentiel de la civilisation celtique qui se répandit sur une grande partie de l'Europe dans les trois derniers siècles précédant notre ère.

Les femmes, vestales et prêtresses

Les tableaux trop synthétiques du personnel religieux en Gaule que nous ont transmis les compilateurs de l'œuvre de Posidonius n'accordent aucune place particulière aux femmes. Il est vrai que, comme dans la plupart des religions antiques, leur rôle était secondaire. Il l'était cependant moins qu'à Rome. La femme, nous le savons par César, avait un statut remarquable dans la société gauloise qui se traduisait notamment par une étonnante autonomie patrimoniale et financière. Cette place, elle l'occupait au moins depuis le premier Age du Fer où elle s'était exprimée dans la plus haute sphère sociale, celle des dynasties princières. L'occupante de la sépulture de Vix en offre l'exemple le plus évocateur: ses parures, ses accessoires et son char n'ont rien à envier à ceux de l'autre prince le plus célèbre de la même époque, celui de Hochdorf. Les honneurs qu'obtenaient de telles princesses avaient nécessairement des conséquences sur le plan religieux. Le fameux cratère déposé dans la chambre sépulcrale



Bien que discrète dans les descriptions des auteurs antiques, la place de la femme celte dans la religion devait être aussi importante qu'elle l'était dans la vie sociale. Neuvy-en-Sullias (Loiret), Ier s. apr. J.-C. ?

avait selon toute probabilité connu un usage cultuel et son dépôt auprès de la dépouille de cette femme ne s'explique pas seulement par l'ostentation de la richesse dont sa vie s'était accompagnée.

Quand les cités s'organisèrent en véritables petits Etats, il n'est pas sûr que les femmes purent garder un rôle reconnu dans les cultes publics qui se mirent alors en place. Comme à Rome, une femme ne pouvait à elle seule officier au nom de la communauté toute entière. Cependant elles purent soit organiser soit continuer des cultes qui leur étaient propres et où les hommes étaient soit partiellement soit totalement exclus. De ces cultes locaux, particuliers, il ne demeure dans la littérature quasiment aucune trace. Par bonheur, chez Strabon nous trouvons la mention de deux cultes spécifiquement féminins. Ils sont aussi extraordinaires l'un que l'autre.

Le premier (Annexe II, Strabon n° 2), tiré de l'œuvre de Posidonius, provient très certainement du récit plus ancien (IIIe ou IIe siècle) d'un voyageur ou marin grec. Les faits se déroulent, en effet, dans une île située en face de l'embouchure de la Loire. Là, des femmes se sont retirées et vivent sans homme, toutes à leur adoration et au service d'un dieu que Posidonius a identifié abusivement avec Dionysos. Ces femmes ne sont pas des vierges, elles ont des époux qui vivent sur le continent et qu'elles vont rejoindre, le temps d'une union. Le fait qu'elles soient qualifiées de « Samnites » (corruption probable du nom de peuple Namnète) indique qu'il s'agit d'un culte officiel, au nom de la cité, et qui était entièrement confié à ces vestales paradoxales, dont l'une des missions était chaque année de refaire le toit du temple.

Le deuxième culte a également pour cadre une île, comme si seule l'insularité pouvait justifier l'anomalie d'un sacerdoce exclusivement féminin. Le texte (Annexe II, même référence) est tiré de l'œuvre d'Artémidore, contemporain de Posidonius, mais qui, à sa différence, voyagea le long des côtes atlantiques. Il est également copié par Pomponius Mela (Annexe II, n° 2) qui en donne une version plus détaillée. Il s'agit d'une île appelée Sena (que l'on identifie avec l'actuelle île de Sein). Les deux versions, comme c'est souvent le cas, s'éclairent mutuellement et se complètent. Strabon, à travers Artémidore, donne une traduction hellénique du culte : il s'agirait de cérémonies en l'honneur de Déméter et de Coré, similaires à celles qui se déroulaient sur l'île de Samothrace. Pomponius Méla ne nomme pas la divinité mais la qualifie de gauloise, il indique qu'il s'agit d'un oracle en même temps que d'un culte guérisseur à l'adresse des marins et des navigateurs. Neuf prêtresses, cette fois véritables vestales, en ont la charge. On les appelle *Gallizena* et elles sont en possession de pouvoirs magiques, celui de pouvoir se transformer en n'importe quel être, celui de guérir et celui de prévoir l'avenir. Il est évident qu'Artémidore, comme Posidonius dans le cas précédent, s'est livré à une identification outrancière avec le couple de divinités grecques. En revanche, la comparaison avec le culte de Samothrace est plus justifié. Ce qui se passait dans l'île de Séna et que l'on pressent à travers les propos crédules de Méla, ce sont bien des mystères, certainement initiatiques qui devaient développer une thématique proche de ceux de Samothrace ou d'Eleusis et que l'évocation de Déméter et de Coré laissent assez bien imaginer : il devait y être question de la fécondité de la terre, du retour des saisons.

Le texte de Méla a l'intérêt également d'attirer l'attention sur ce qui paraît avoir été une particularité féminine, le pouvoir prophétique. Celui-ci est parfaitement décrit par Tacite, même s'il est évoqué à propos des Germains, les « cousins » des Celtes (Germanie, VIII, 2, dont les généralités sont peut-être tirées de l'observation de tribus celtiques) : « Ils estiment qu'il y a quelque chose de sacré et de prophétique chez les femmes. Aussi ne repoussent-ils jamais leur conseil et ne négligent-ils pas moins les réponses oraculaires qu'elles leur font. »

La révolution sacerdotale du IIIe siècle

Ce schéma a dû se transformer profondément à partir de la fin du IVe siècle avec la création des grands sanctuaires. Ces installations nouvelles et imposantes supposent une conception, également nouvelle, du lieu de culte, établi pour l'éternité et bâti pour recevoir des masses importantes de participants à des cultes réguliers et répétés. La rigueur des plans, le soin apporté à la construction et à la décoration sont autant de témoignages de la présence de véritables architectes et, d'une façon plus générale, de concepteurs habitués au calcul et aux relevés astronomiques. Mais ces grands ensembles nécessitaient également le concours d'un personnel, sinon nombreux du moins multiple, pour l'accomplissement des différentes tâches rituelles et l'entretien des installations. Les grands sanctuaires, à l'image de celui de Gournay, prouvent la naissance d'un embryon de hiérarchie sacerdotale dès la fin du IVe siècle, hiérarchie que ces mêmes sanctuaires devaient par la suite contribuer à développer. Les architectes qui diffusèrent à l'échelle de la frange atlantique de la Gaule ce modèle du sanctuaire, qui le conçurent ou le copièrent, selon toute vraisemblance, n'étaient pas les sacrificateurs ou les préposés à l'entretien du temple ou de sa clôture. Les sacrifices d'animaux avec leur modes multiples de mise à mort, les rites complexes touchant au traitement du corps humain nécessitaient un personnel spécialisé dans les connaissances anatomiques et les gestes quasi chirurgicaux. Le type de ces prêtres en charge d'un sanctuaire particulier nous est signalé par Tite-Live à propos du sanctuaire principal des Insubres. Il les distingue des officiants, qui accomplissent eux-mêmes les rites.

Dès le milieu du IIIe siècle dans la Gaule du nord et de l'ouest, cette révolution dans le sacerdoce était accomplie. Des ministres du culte étaient établis à demeure dans l'enceinte des grands sanctuaires publics. Ils étaient de véritables fonctionnaires du sacré, pris en charge par la collectivité et vivant du produit des opérations liturgiques (part des animaux et des richesses sacrifiées) et des largesses de l'Etat. L'installation progressive entre la fin du IVe siècle et la fin du IIIe siècle d'un clergé officiel eut de nombreuses conséquences. Tout d'abord les magiciens-sacrificateurs qui officiaient auprès du peuple se trouvèrent dans le même temps rendus à l'état de sorciers, perdant leur légitimité cultuelle et la remplaçant par l'efficacité toute relative de leurs opérations magiques. Mais les conséquences politiques, judiciaires et intellectuelles au sens le plus large ne furent pas moins importantes.

Les grands prêtres – peut-être ceux qu'il faut reconnaître derrière le mot *gutuater* – maîtres omnipotents du sacré auprès des familles aristocratiques se trouvèrent en

butte à une concurrence implacable. Leur pratique sacrificielle se trouva limitée à l'aire domestique, dans le cadre des cultes familiaux. Il est probable qu'ils s'accrochèrent à leur pouvoir divinatoire, qui leur permettait d'influencer directement les princes dans toute décision militaire. Mais ce rôle actif dans le jeu politique et diplomatique fut lui-même assez vite contesté quand les grands sanctuaires devinrent les lieux de réunion des chefs, des assemblées politiques et des rassemblements confédéraux. Les grandes décisions ne se prenaient plus dans l'enceinte de la famille royale ou aristocratique, elles se prenaient encore moins au cours de banquets fastueux mais dans des conciliabules solennels sous l'égide d'une divinité et forcément sous l'autorité de ceux qui avaient un contact direct avec elle. Parmi ces décisions figurait en bonne place le règlement des conflits publics, entre Etats, entre tribus et progressivement entre magistrats et particuliers. Ainsi, petit à petit, c'est toute la sphère judiciaire qui fut aux mains de la classe sacerdotale.

Mais les plus grands bouleversements touchèrent le monde de l'esprit dans son sens le plus large, celui qui excédait les limites du sacré. Avant l'installation de ce clergé hiérarchisé dont les représentants se spécialisèrent dans chacune de leurs fonctions, le savoir n'avait pas chez les Gaulois d'existence propre, hormis le savoir technique. Les sciences masquées par la magie, la divination, la croyance en un surnaturel universel ne pouvaient se développer de leur propre mouvement, d'autant qu'elles n'étaient pas diffusées. La connaissance sacrée était jalousement cachée au profane. Seuls les enfants des familles nobles avaient accès à une culture où la mythologie, la généalogie familiale, quelques rudiments de poésie et de musique tenaient toute la place. La multiplication des sanctuaires comprenant un personnel plus ou moins nombreux obligea à une propagation rapide d'un savoir essentiellement liturgique mais qui s'accompagnait forcément de connaissances fondamentales, telles que l'observation des astres, l'anatomie humaine et animale, la botanique, le calcul. Il fallait veiller au renouvellement de ce corps sacerdotal, en même temps qu'il fallait éduquer la jeunesse aristocratique appelée soit à entrer parmi les cadres de ce clergé, soit à l'entretenir au titre de représentant de l'Etat.

Ainsi, dès que les grands sanctuaires se furent répandus sur le territoire, se développèrent des activités autonomes qui jusqu'à présent n'avaient jamais été nettement séparées de la magie, de la divination et du culte. Ces activités principalement sont la justice, l'éducation et les sciences. Elles sont le terreau sur lequel a pu naître l'embryon d'une philosophie proprement celtique. Cette philosophie nous amène à évoquer maintenant les druides.

Les druides

Les druides et le druidisme ont suscité une littérature copieuse, plus abondante même que celle consacrée à la religion gauloise et celtique. Depuis les écrits ossianiques de Macpherson, les divagations et élucubrations de tous genres ont été plus nombreuses que les synthèses objectives et raisonnées. Et aujourd'hui il est difficile de

ne pas faire une analyse passionnée d'un problème qui demeure épineux. Le mot même de « druide » qui faisait l'objet déjà dans l'Antiquité d'étymologies plus ou moins savantes présente encore quelques obscurités. Si tout le monde s'accorde pour y voir un mot formé de deux racines, (*Dru* et **wid* ou **weid*), dont la seconde d'origine indo-européenne présentant des analogies avec le grec et le latin signifierait voir ou savoir, le préfixe (*dru*) continue d'opposer les linguistes. Faut-il y voir le nom du chêne ou au contraire un préfixe renforçant le sens de **weid* (le « très savant » en quelque sorte) ? Quoi qu'il en soit, ce mot à l'évidence désigne des personnes qui se distinguent par leur savoir hors du commun, que leur grande sagesse soit d'origine divine ou seulement intellectuelle.

Sur les druides les textes antiques sont rares et peuvent tous être taxés de partialité. Nous ne prétendons donc pas apporter une lumière définitive sur la question et rejeter l'œuvre de nos prédécesseurs dans les poubelles de l'histoire. Nous essaierons seulement, par l'apport des connaissances archéologiques et avec une méthode inspirée de la sociologie de l'histoire, de replacer le druidisme dans une perspective historique et sociale.

Posidonius et le druidisme

Encore une fois il nous faut revenir à la source de notre documentation, autrement dit pour l'essentiel à Posidonius. Certes, ce dernier n'est pas le premier à avoir écrit sur les druides. Aux environs de 200 avant J.-C. deux auteurs les mentionnent, l'un est probablement Antisthène de Rhodes à qui l'on attribue généralement le traité *La Magie*, l'autre est Sotion d'Alexandrie qui écrivit la première histoire de la philosophie. Ces deux œuvres sont malheureusement perdues, nous n'en avons connaissance que par les deux courtes mentions qu'en fait Diogène Laërce. Elles ont au moins le mérite d'attester qu'à la fin du IIIe siècle avant notre ère le druidisme était un phénomène suffisamment important et marquant pour apparaître dans des traités grecs sur la philosophie ou la religion. Cela prouve également qu'à cette époque la philosophie des druides était déjà largement diffusée en Gaule pour que des voyageurs grecs ou peut-être les habitants de Marseille signalent son existence. Cependant, c'est Posidonius, aux environs de 100 avant J.-C., qui en dresse le tableau le plus complet. Cette description des druides était copieuse puisqu'elle nourrit une bonne partie de la digression ethnographique du Livre VI de César. Elle figurait peut-être dans le Livre XXIII des *Histoires* de Posidonius, racontant l'invasion des Cimbres et des Teutons, à moins que ce ne fût dans un autre livre, tout entier ou partiellement consacré à la civilisation et à la géographie de la Gaule.

Or Posidonius n'est pas un historien banal. On sait qu'il fut le premier ethnographe de la Gaule mais ses compétences étaient plus larges et son influence ne se limita pas à la seule découverte des Barbares, voisins des Grecs et des Romains. Il fut avant tout un philosophe stoïcien qui remit au goût du jour les théories de Pythagore en leur adjoignant les leçons de Platon. Il reprit également les idées de Zenon de Citium et formula une théorie très complexe sur l'âme, sur sa nature, sur sa préexistence à toute vie

et sur son devenir. Ses idées nous sont connues essentiellement à travers l'œuvre philosophique de Cicéron qui fut avec Pompée l'un de ses auditeurs. Mais Posidonius comme Pythagore était un esprit tourné vers la science. Il poursuivit des recherches en astronomie et en géographie, tout en faisant œuvre d'historien puisqu'il n'écrivit pas moins de 52 livres de ses *Histoires* qui faisaient suite à l'œuvre de Polybe. Au début du Ier siècle avant J.-C., il fait figure de nouvel Aristote – on le surnomme *polymathestos*, le « très savant » – et dans sa production littéraire prodigieuse on puisera pendant des siècles.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est la philosophie de Posidonius. Il est avec son maître Panétius de Rhodes le plus important représentant de l'école philosophique qu'on a appelée le « moyen stoïcisme ». L'un et l'autre en développent une forme platonisante. Posidonius lui-même écrit un commentaire du *Timée* de Platon. De fait, Posidonius travestit la morale et le rationalisme de ses prédécesseurs : en diffusant l'astrologie, en s'adonnant à la mantique des nombres, il rejoint la théologie pythagorique et incline au mysticisme. De la sorte, il réussit une synthèse aléatoire du pythagorisme et du stoïcisme. Sa philosophie est en grande partie perdue mais on en retrouve les échos dans les œuvres philosophiques de Cicéron, chez Lucrèce, Sénèque et Pline. La religion dans cette philosophie occupait peut-être la place la plus importante. L'Univers est considéré comme dieu, les dieux des religions étrangères ne doivent pas pour autant être méprisés, ils trouvent place auprès de ce dieu univers. A l'ancienne antinomie entre le fini et l'infini, Posidonius oppose le couple dieu-nature. C'est le dieu qui renouvelle périodiquement la nature. L'âme procède de dieu et non de la nature ; elle préexiste donc aux corps dans lesquels elle ne fait que s'incarner. Seule la mort, détachant l'âme du corps, lui permet d'échapper à la douleur. Il est probable que Posidonius, comme les pythagoriciens, croyait au caractère divin de l'âme et des astres et à la parenté des deux. *Le Timée* nous donne une version de cette croyance que l'on retrouve dans le « Songe de Scipion » qui clôt le VIe Livre de *La République* de Cicéron. Sénèque nous apprend aussi dans 90° *Lettre à Lucilius* que Posidonius avait écrit une théorie sur l'origine des civilisations. Il imaginait un « Age d'Or » où le pouvoir aurait été aux mains des sages, d'abord rois puis législateurs, enfin inventeurs qui auraient transmis aux hommes les principales techniques. Nous verrons que cette théorie de l'Age d'Or ne fut pas sans conséquence sur l'intérêt que Posidonius porta aux Gaulois.

Ces théories qui aujourd'hui peuvent nous paraître complexes et nébuleuses ne nous écartent nullement de la religion des Gaulois. Comme on le verra plus loin, beaucoup des idées qui viennent d'être évoquées ont un étrange air de parenté avec le contenu de l'enseignement des druides. Doit-on y voir l'influence directe de celui qui a consigné par écrit la philosophie druidique ? Il est curieux que ce débat reproduise un débat plus ancien où Posidonius n'est pas directement en cause ; débat que l'on peut résumer de cette manière : les druides ont-ils été les élèves de Pythagore ? Ou au contraire Pythagore s'est-il formé auprès de philosophes barbares, dont les druides celtes ? Si dès le IIe siècle, les premiers historiens de la religion pouvaient se poser cette question, c'est qu'ils constataient une coïncidence entre les deux philosophies, coïnci-

dence qu'ils n'imaginaient pas fortuite. On ne peut donc accuser Posidonius d'avoir projeté ses préoccupations et ses idées religieuses sur celles des druides.

Il est plus intéressant de noter que tout, dans les idées et dans la vie de Posidonius, le préparait à s'intéresser particulièrement aux druides. Attentif aux faits de société, il était encore plus enclin à observer avec la plus grande attention les phénomènes religieux. Contrairement à tous les autres historiens de l'Antiquité, il n'avait pas un regard méprisant ou colonialiste sur les Celtes. Il avait à cœur de connaître les divinités étrangères qu'il plaçait auprès du dieu-univers. Il s'était peut-être aussi donné pour mission d'étudier les seuls philosophes non-grecs qu'il pouvait commodément rencontrer.

D'un autre côté, ces druides avaient toutes les qualités requises pour fasciner une personnalité telle que celle de Posidonius. Ils étaient avant tout des philosophes, tout comme le « très savant ». Mais ils avaient le mérite insigne de développer une morale qu'ils cherchaient à diffuser dans les sphères politique et judiciaire par le biais de la religion. Ils se chargeaient également de l'éducation et non pas seulement d'Ecoles philosophiques, semblables à celle que Posidonius dirigeait à Rhodes. Les druides réussissaient donc ou semblaient sur le point de réaliser l'idéal platonicien de l'intégration de la philosophie dans la cité. Le corporatisme des druides qui se cooptaient les uns les autres avait de quoi plaire aussi au néo-pythagoricien dont les idées à Rome notamment se diffusaient à travers des sectes plus ou moins secrètes.

Posidonius fut donc un ethnographe quasi providentiel pour les Celtes. Et son témoignage, s'il n'est évidemment pas formellement objectif, n'est entaché ni d'ethnocentrisme, ni de la passion de l'exotisme. On peut seulement suspecter Posidonius d'avoir pris son rêve philosophique pour une réalité gauloise et d'avoir surestimé la place des druides dans la société. La description qu'il en fait s'appuie selon toute vraisemblance sur le cas particulier d'une cité dans laquelle ce nouveau corps sacerdotal avait pu se développer dans les meilleures conditions. Ce n'était pas le cas partout, il faut croire que certains peuples n'ont même pas connu le druidisme. Le tableau que brosse Posidonius des druides et du druidisme est donc le texte fondateur à partir duquel découle une série de copies plus ou moins fidèles. Nous venons de voir que l'une des plus précieuses, celle de César, malgré la présence de précisions qu'il est le seul à avoir conservées, dévoie cependant la source initiale. Par une assimilation abusive entre « faiseurs de sacré » et druides, il laisse croire que les druides composaient l'ensemble de la prêtrise dans toute la Gaule. C'était bien sûr valoriser le rôle de ces membres hors du commun dans la société. Mais c'était aussi en faire la cible des attaques de ceux qui verraient en eux les sacrificateurs ou les devins.

La description de César

César avait des raisons pour résumer de cette manière le fruit de ses lectures. Tout d'abord il ne devait plus reconnaître, au milieu du premier siècle et chez des peuples connaissant un haut degré de civilisation, tels que les Eduens, la situation décrite à la fin du IIe siècle concernant des peuples peut-être plus « barbares ». Les authentiques

devins, les bardes traditionnels avaient peut-être disparu ou n'étaient plus identifiables. Il était donc plus facile de présenter au lecteur romain un corps sacerdotal homogène, regroupé sous une même dénomination, et se distribuant les différentes fonctions. Mais il est possible, comme plusieurs auteurs l'ont proposé, que César ait eu un intérêt propre à embellir l'image des druides. Une théorie déjà ancienne veut que ces derniers aient été favorables à Rome et que, d'une manière générale, ils aient défendu le parti de la paix. Le conquérant était donc naturellement porté à voir en ces hommes l'avenir de la Gaule conquise. Il était habile politiquement de montrer au sénat romain que la religion sanguinaire des Gaulois tant de fois évoquée par Cicéron était en réalité entre les mains d'un corps structuré de prêtres, eux-mêmes dirigés par des philosophes.

L'amalgame que fit César pour une bonne cause, celle de montrer la religion des Gaulois dans ce qu'elle avait de meilleur et de plus prometteur, se retourna contre les druides. Avec la conquête, ces derniers furent en partie décimés mais surtout leur association fut profondément déstabilisée, parce qu'elle était la partie la plus fragile de l'édifice sacerdotal. Les prêtres, les sacrificateurs se trouvèrent rendus à une certaine liberté qui s'exerça évidemment au détriment des doctrines philosophiques. Et ce sont les côtés les plus populaires, les plus archaïques de la religion qui resurgirent. L'assimilation se traduisit par un nivellement par le bas : les druides – on le voit chez Pline – sont décrits comme des mages ou des sorciers.

Les druides et la société celtique

Il paraît donc nécessaire de restaurer, au sens technique du terme, l'image des druides, de lui redonner sa réalité. On ne peut le faire qu'en revenant au témoignage de Posidonius qui voyait en eux avant tout des philosophes. Or l'état de la société gauloise vers la fin du IIe siècle avant J.-C. laisse penser que cet exercice de la philosophie et de la science ne pouvait être radicalement coupé de la religion, il aurait fallu pour cela une société plus urbaine et une pratique beaucoup plus ancienne de la démocratie. La copie césarienne de l'une des descriptions de Posidonius montre justement que les fonctions des druides sont multiples, qu'elles associent le contrôle de la religion, la philosophie, les sciences, l'éducation, la justice et même une participation discrète (dans le texte césarien qui minimise ce rôle) à la vie politique. Il paraît assez évident que c'est la pratique religieuse qui servait de caution aux autres activités. Il semble tout aussi clair que l'éventail des prérogatives druidiques s'était ouvert progressivement. Des domaines aussi divers n'ont pu se cumuler que par strates successives. La pratique cultuelle a permis le développement de sciences qui lui étaient quasiment annexes, anatomie, astronomie, calcul. La diffusion de la philosophie et notamment de ses parties morale et métaphysique n'a pu se produire que lorsque le statut social supérieur des druides fut acquis, quand ils eurent en charge l'éducation des jeunes nobles. Mais leur intervention dans les domaines judiciaire et politique ne put être que tardif. L'évolution des conceptions religieuses ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une évolution similaire de la société capable d'en développer les cadres matériels et



En haut : Un portrait réaliste de César : buste sur un denier d'argent de 43 av. J.-C. (Collection Danicourt, Péronne). En bas : Mosaïque des auteurs grecs, Autun, fin du IIe s. apr. J.-C., témoignant de l'érudition de l'aristocratie gauloise.

humains. Les travaux de Max Weber l'ont excellemment montré. Les druides n'échappent pas à cette règle : leur émergence, l'élargissement de leurs compétences s'inscrivent à chaque étape de la progression de la société celtique vers l'urbanisation et la démocratie.

C'est pourquoi l'arrivée, soudaine et à date haute, d'un corps sacerdotal constitué et hiérarchisé à l'intérieur d'une société encore largement archaïque, inégalitaire, aux mains de petites royautés, est une conception qui ne peut plus être retenue aujourd'hui. Il faudrait se demander dans ce cas d'où viennent ces druides et comment ils ont réussi à s'imposer. Autant de faux débats. Les druides ne sont pas des « hommes nouveaux », sorte d'envahisseurs dominant par la seule puissance de leur savoir. Ce sont des prêtres qui ont développé sur place une doctrine à tendance philosophique. On pourra en revanche s'interroger sur l'origine de leurs doctrines.

Des philosophes chez les Barbares

Qu'ils soient qualifiés de philosophes, détail descriptif si souvent mentionné qu'il passe inaperçu, est une étrangeté qui mérite toute notre attention. Il est très rare dans l'Antiquité, et même de nos jours, que des prêtres soient présentés de cette façon, parce qu'il y a en fait une contradiction entre religion et philosophie, la première délivrant un dogme, la seconde des théories, soumises à corrections, négations, approfondissements. Si les druides consacraient une part importante de leurs activités à des spéculations que des Grecs pouvaient appeler « philosophiques », cela signifie donc que ces prêtres ne croyaient pas en un dogme établi qu'ils auraient eu pour mission de diffuser sans le critiquer. Il faut croire au contraire qu'ils plaçaient leur foi dans le pouvoir infini d'un savoir qui pouvait fort bien être de nature divine. Autrement dit, les druides se présentent avant tout comme des réformateurs. Ils cherchent à connaître les lois de la nature, ce qui suppose qu'ils ne les croient pas expliquées par la foi aveugle en une mythologie forcément irrationnelle. L'observation astronomique, les calculs savants remplacent progressivement la cosmogonie mythique par la conception d'un univers soumis à des mouvements réguliers que les mathématiques et l'observation des astres peuvent expliquer.

On ne peut pas ne pas remarquer le parallèle étonnant entre l'ancienne religion celtique revue par les druides et la religion orphique transformée par les pythagoriciens. Il s'agit dans les deux cas d'une réforme de même nature, menée par le même type de personnages, des savants qui se présentent avant tout comme des philosophes. Dans les deux cas, les outils mis en œuvre pour accomplir cette réforme reposent sur la science des nombres et une observation de type scientifique. Probablement comme chez les pythagoriciens, le développement de ce savoir débouchait sur une remise en cause du polythéisme, au moins dans ce qu'il pouvait avoir de plus anarchique chez les Celtes. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux dieux.

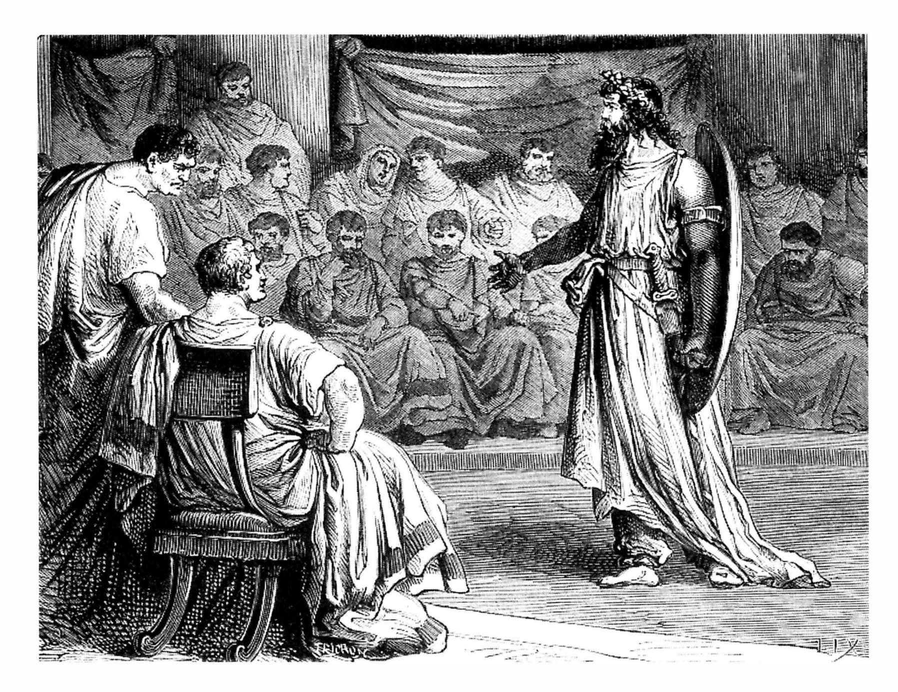
Cette comparaison avec les pythagoriciens, reposant sur la fonction des philosophes-savants, leur association en confréries et l'usage des nombres, se fit très tôt

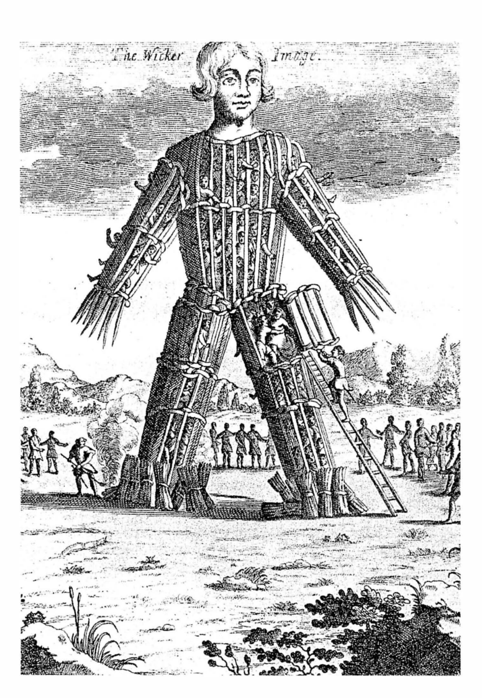
dans l'Antiquité et elle explique peut-être la théorie de l'influence des uns sur les autres qui au demeurant est peu crédible. Les pythagoriciens développèrent leurs idées autour du Ve siècle avant J.-C., tandis que les druides ne sont mentionnés dans les textes qu'à la fin du IIIe siècle et durent connaître leur apogée entre le début du IIIe et le milieu du Ier siècle. On peut supposer que les premiers historiens de la philosophie grecque vers la fin du IIIe siècle firent ce rapprochement qu'ils expliquèrent en termes d'influence directe, d'autant plus facilement qu'on soupçonnait le pythagorisme de s'être nourri des philosophies et religions barbares. Comme on l'a dit plus haut, c'est peut-être cette réputation qu'on faisait aux druides qui suscita l'intérêt de personnages comme Posidonius qui cherchaient à instaurer un néo-pythagorisme.

Les origines du mouvement druidique

Quoiqu'il en soit, le problème des origines des doctrines druidiques demeure entier. César livre, à ce sujet, une information précise, selon laquelle ces doctrines seraient originaires de l'île de Bretagne où elles étaient encore enseignées, notamment aux Gaulois qui voulaient approfondir leurs connaissances. L'hypothèse de l'originaire insulaire que reproduit César a généralement été mise en doute. On voit mal, en effet, comment un pays de peuplement celtique récent a pu voir se développer une doctrine qui très rapidement se serait diffusée dans toute la Gaule par l'entremise d'une catégorie particulière d'individus, acquérant tout aussi vite les plus grands pouvoirs. Une autre théorie, plus respectueuse des faits culturels et de la chronologie, a été formulée par Camille Jullian : ce seraient les Belges qui en envahissant le sud de l'île de Bretagne, à partir du IIe siècle, y auraient apporté les croyances druidiques ; ensuite par la remarquable imperméabilité de cette culture belge sur l'île, c'est là que ces doctrines se seraient conservées à l'état le plus pur. Cette théorie a l'intérêt de rendre compte des faits les plus marquants. Chronologiques tout d'abord : les premières mentions des druides seraient datables de 200, or les Belges se seraient installés en Gaule et en Bretagne un siècle auparavant, c'est-à-dire le temps nécessaire à la diffusion de leurs idées et à leur arrivée jusqu'aux environs de Marseille où elles purent être décrites. Culturels enfin : les Belges apportent avec eux non seulement des conceptions religieuses nouvelles (sanctuaires notamment) mais aussi des pratiques funéraires inconnues qui témoignent de croyances différentes en l'au-delà. Ces derniers faits indiquent pour le moins de profondes transformations de la pensée religieuse et de sa traduction matérielle. Soit ce sont ces transformations qui sont à l'origine du druidisme, soit elles en sont au contraire la conséquence, à moins qu'il faille imaginer une influence mutuelle.

La doctrine druidique qui sera examinée dans le chapitre suivant ne formait pas un tout homogène. C'était un agrégat de croyances religieuses souvent archaïques et irrationnelles voisinant avec des théories beaucoup plus développées sur la vie, la mort et l'univers. Ces dernières ont pu être importées par les peuples belges. Les coutumes funéraires de La Tène ancienne en Gaule laissent, en effet, supposer la croyance en un au-delà relativement simpliste où le mort continuerait une sorte d'existence assez semblable à celle qu'il a vécue, c'est pourquoi il devait être déposé entier dans sa







En haut : Diviciac devant le Sénat romain (p. 53). Gravure du XIXe siècle. En bas. A gauche : Le « kolossos » décrit par Strabon (p. 170). Gravure anglaise du XVIIe siècle. A droite : Les Gaulois et leurs sacrifices humains, tels que le romantisme les représentait. Gravure de Gustave Doré.

sépulture avec ses armes, ses bijoux, en résumé les signes distinctifs de son appartenance sociale. Dans ces rites funéraires rien n'indique que l'âme du mort pouvait s'échapper pour se glisser dans un autre corps ou partir définitivement vers un paradis réservé aux héros. En revanche, la croyance en la transmigration de l'âme et en son immortalité est courante dans les civilisations orientales anciennes et s'est largement diffusée dans le monde grec à partir du VI[e] siècle avant J.-C. Au cours de leurs périples sur les bords de la mer Noire, en Grèce, en Asie mineure ou encore en Grande Grèce, les Galates parmi lesquels se trouvaient des tribus belges ont pu découvrir ces idées et en intégrer quelques-unes avant qu'elles ne se développent de leur propre mouvement à l'intérieur du monde spirituel des Celtes pour constituer un ensemble original.

Il est difficile de savoir si parmi les Belges qui s'installèrent dans le nord de la Gaule à la fin du IV[e] siècle se trouvaient déjà des prêtres qui se faisaient appeler druides. Ce dont nous sommes certains, c'est que ces Belges arrivèrent avec un clergé constitué, hiérarchisé parmi lequel se trouvaient des savants capables de réaliser des projets architecturaux ambitieux et de les fonder sur des relevés astronomiques. Les grands sanctuaires qui sont installés dès ce moment sur toute la façade atlantique de la Gaule, isolés des centres d'habitats, ne sont pas sans évoquer l'autonomie de ce clergé qui put paraître à César former une sorte de caste, distincte des nobles et de la plèbe. Ces grandes constructions et les rites qui s'y accomplissaient ont forcément bouleversé en profondeur la mentalité religieuse des Gaulois.

Les grands sanctuaires, à l'image de celui de Gournay, nécessitaient un personnel cultuel important dont les compétences étaient variées. Cela allait de l'astronome qui gérait le calendrier aux personnes chargées de l'entretien, en passant par l'architecte, le sacrificateur, l'équivalent de l'haruspice connaisseur en anatomie, le vacher gardien des bêtes sacrées, le botaniste préposé à la cueillette des végétaux, etc. C'est l'importance numérique et la hiérarchie fonctionnelle de ces équipes qui furent les conditions indispensables de l'émergence des druides, prêtres-philosophes situés à l'échelon le plus haut du corps sacerdotal. Les mages chaldéens et les brahmanes védiques, déjà dans l'Antiquité comparés aux druides, sont apparus dans un même contexte humain, celui d'un corps du clergé, puissant et autonome. Comme eux, les druides apparurent dans un premier temps comme les maîtres spirituels de tous ceux qui avaient affaire de près ou de loin à la chose sacrée.

Ce pouvoir spirituel qui se traduisit très tôt hiérarchiquement puisait sa source dans les conditions savantes de la pratique du culte, conjonction des astres, observations des augures, connaissance des prières, etc., savoir sacré qui assurait le contrôle des cérémonies les plus importantes, et notamment celles qui incluaient le sacrifice. César en garde le témoignage lorsqu'il affirme qu'aucun sacrifice ne s'accomplissait sans l'assistance d'un druide. C'est pourquoi, comme chez les brahmanes, cette connaissance était secrète et transmise oralement. Elle permettait pour l'essentiel de conserver ce pouvoir aux mains des seuls qui avaient accès au savoir, les membres de la noblesse.

Ce n'est probablement qu'assez tard, au cours du IIe siècle, si nos informations sont bien issues de Posidonius, que les druides se détachèrent progressivement de la masse du clergé. Ammien Marcellin, qui tire ses renseignements de Timagène, indique que les druides se regroupaient en confréries communautaires. César signale qu'ils tenaient des assises régulières au pays des Carnutes. Ces informations ont cru autoriser d'éminents chercheurs comme Henri Hubert à parler à propos du druidisme d'institution panceltique. A mon avis, c'est pousser l'analyse un peu trop loin. Comme il a été dit plus haut, les druides ne sont signalés pour les deux derniers siècles précédant notre ère que dans certaines parties de la Gaule. Il est hasardeux d'estimer que leur influence ait pu s'exercer sur une grande partie de l'Europe celtique. Il aurait fallu pour cela que cette influence s'appuie sur une base politique qui n'existait pas à une telle échelle. Seules les grandes confédérations politiques ou hégémoniques, « Empire éduen », confédération des peuples belges, etc., créaient des espaces d'échanges multiples entre les peuples où les doctrines druidiques pouvaient se diffuser dans le corps sacerdotal et devenir le terreau de confédérations méprisant les frontières des tribus. Il est en tout cas inconcevable qu'une telle association n'ait pas recouvert plus ou moins exactement une entité ethnique et politique. Or, les plus grandes de ces entités à l'époque de César sont les confédérations ou les grandes catégories ethniques qui se partagent la Gaule, Celtes, Belges et Aquitains. Les assises de la forêt des Carnutes rassemblaient probablement des druides provenant d'une confédération, ou tout au plus de la Celtique. Il est difficile de croire que des Aquitains ou des Belges, si autonomes politiquement, y participaient. Même à l'échelle réduite à un ensemble de quelques peuples, il y a des chances qu'une telle confédération des druides les plus puissants ait présenté plus d'analogie avec une secte philosophico-religieuse qu'avec un corps sacerdotal réellement actif dans la pratique du culte. Comme souvent, des informations partielles sans indication géographiques précises donnent lieu à une généralisation fautive.

Les assises judiciaires au pays des Carnutes

Ainsi n'est-il pas inutile de revenir sur le problème de la réunion annuelle des druides chez les Carnutes, qui a été le prétexte à de multiples exégèses. Voici ce que César écrit : « A une date précise de l'année, dans le pays des Carnutes qui est considéré comme le centre de la Gaule, ils se réunissent en un lieu consacré. Là viennent de partout ceux qui ont des différends et ils se soumettent à leurs décisions et arrêts de justice ». En clair, chez les Carnutes se déroulait une importante réunion, présidée par les druides et dont le but unique (tout au moins le seul qui soit indiqué par l'auteur) était judiciaire. Il n'est nullement spécifié qu'on y vienne de toute la Gaule. César précise seulement que le pays carnute était censé occuper le centre de la Gaule toute entière, mais il se peut qu'il s'agisse d'une considération d'ordre géographique, seulement destinée à situer le pays des Carnutes pour des lecteurs romains. Le fait que cette réunion soit essentiellement judiciaire interdit à mon sens d'y voir une assemblée où de nombreux peuples étaient représentés. Un tel exercice du justice, même limité à des différends privés (concernant cependant la noblesse la plus riche) se serait heurté immanquablement au pouvoir politique, aurait concurrencé des entreprises hégémo-

niques, telles que celles des Eduens, chez lesquels notamment l'influence des druides au moment de la conquête n'apparaît pas particulièrement forte.

La description de cette assemblée dont on ne sait malheureusement pas si elle est tirée de Posidonius, me paraît donc évoquer l'une des activités les plus développées par les druides, la pratique de la justice. Ils commencèrent à l'institutionnaliser et la pratiquaient, comme le texte l'indique clairement, dans des lieux consacrés, autrement dit à proximité d'un sanctuaire. Le lieu sacré de Ribemont-sur-Ancre qui sera décrit dans la troisième partie de cet ouvrage, nous donne une bonne image de ce que pouvaient être ces lieux : avant tout un sanctuaire hors du commun situé aux confins des territoires de plusieurs peuples, sanctuaire autour duquel avaient été aménagés d'autres espaces, clairement délimités, destinés à des réunions au public nombreux et dont les fonctions pouvaient être multiples, politiques et guerrières très certainement, mais aussi selon toute vraisemblance ludiques et judiciaires. Chaque type de réunion devait avoir son espace consacré par une clôture et par sa position par rapport au sanctuaire, siège de la divinité qui symboliquement ordonnait cette forme de microcosme. A Ribemont, en plus de l'espace sacré proprement dit, trois autres espaces ont ainsi été définis. Leur aménagement et leur fonction à l'époque gallo-romaine nous donnent une idée de leur destination primitive. L'espace le plus proche du sanctuaire avait probablement une fonction politique et guerrière, un espace attenant pouvait jouer un rôle judiciaire, tandis que le plus éloigné, occupé plus tard, à l'époque gallo-romaine, par un théâtre et des thermes pouvait servir à des réunions plus populaires.

L'assemblée annuelle des druides chez les Carnutes n'avait certainement pas le caractère international qu'on a voulu lui voir. Elle n'avait pas non plus le caractère religieux que César ne mentionne d'ailleurs pas. Ceci n'exclut nullement que le « lieu consacré » des Carnutes ait pu être considéré comme une sorte d'« ombilic » commun à plusieurs peuples voisins et qu'il ait eu d'autres activités, religieuses notamment. Il nous faut reconnaître seulement que César recopie une source ponctuelle qui ne concerne que la stricte activité judiciaire de l'un de ces lieux et qu'on ne peut pas de ce seul et court passage échafauder une théorie sur les initiatives panceltiques des druides, qui auraient tendu non seulement à sceller l'unité de la Gaule mais aussi celle des peuples celtes. Ce sont là des vues de l'esprit qui doivent plus au romantisme ossianique qu'à la lecture objective des textes.

Un chef des druides

Le même passage de la *Guerre des Gaules* précise que les druides ont une sorte de chef qui se distingue par son autorité spirituelle. A la mort de ce dernier succède automatiquement celui qui a les plus grands mérites et qui font de lui un maître incontesté. Si ce n'est pas le cas, c'est le suffrage qui en décide. Il arrive même, indique César, qu'on doive en venir aux armes. Ce passage a généralement été englobé avec le suivant, celui des assises dans le pays des Carnutes. Et l'on a attribué aux deux la même portée géographique. En fait, là non plus rien dans le texte n'autorise à penser que c'est l'ensemble des druides de la Gaule toute entière qui soient concernés. César écrit « tous les druides », il peut s'agir des druides d'une cité, d'une confédération, voire de

l'une des trois parties de la Gaule. Pour les raisons qui ont été évoquées précédemment, on ne peut croire que ce « tout » comprenne la Celtique, la Belgique et l'Aquitaine. Encore une fois, il faut plutôt penser qu'une description faite à propos d'un peuple a été abusivement généralisée ou plus précisément présentée de façon qu'elle puisse passer pour une généralité. César dans la longue dissertation du Livre VI procède comme les autres lecteurs de Posidonius, Strabon et Diodore, il compose un texte-mosaïque par la juxtaposition de citations extraites de développements et de descriptions cohérentes de façon à brosser un tableau qui n'a que l'apparence et la volonté d'un résumé synthétique.

Le caractère local de la coutume est suggéré encore par la contradiction qu'elle soulève avec tout un ordre de faits qui caractérisent les druides et leur façon de vivre. Ce sont des sages, leur statut de druide tient à une reconnaissance mutuelle, à une véritable cooptation. L'existence d'une forte hiérarchie entre eux n'est indiquée dans aucun autre texte. Et l'idée d'un affrontement, qui peut être physique, contredit évidemment l'image qu'on donne généralement d'eux mais aussi leurs principaux préceptes philosophiques. Cela ne veut pas forcément dire que l'information est fausse et qu'il faut la mettre en doute. Il faut plutôt croire qu'il s'agit d'un archaïsme qui pouvait subsister encore dans quelques cités. Dans des termes tout à fait comparables, mais en plein Latium, Strabon décrit le sanctuaire de Diane sur les bords du lac de Némi dont le sacerdoce ne pouvait être obtenu qu'à la condition que celui qui le briguait tue obligatoirement son prédécesseur de sa propre main.

Les druides et la politique

Une autre explication à ce curieux comportement belliqueux des druides est peut-être à chercher dans leur rôle politique. La description généralisante du Livre VI, pour les raisons complexes que nous avons vues (qui tiennent autant à Posidonius qui ne voulaient voir en eux que des sages qu'à César qui voulaient minimiser leur action aux questions strictement religieuses), présente les druides comme des hommes coupés de la société active qui s'exprime autant par l'activité politique que par les expériences militaires. Or deux faits, mentionnés par le même César, contredisent parfaitement cette véritable image d'Epinal des druides, immortalisée notamment par la fameuse description de la cueillette du gui chez Pline le Naturaliste.

Le premier fait est historique, il se passe chez les Eduens en 52. Cette année-là, deux hommes, Convictolitavis et Cotos, se prétendent en charge de la magistrature suprême, alors que chez ce peuple des lois circonstanciées stipulent qu'une telle magistrature ne peut être exercée que par un seul individu et dans des conditions très restrictives. La situation menace de déboucher sur une guerre civile. Et César doit intervenir. Il apprend que seul Convictolitavis a été élu au moment adéquat, dans les lieux définis pour l'assemblée élective et surtout sous la présidence des prêtres. Il ne fait guère de doute ici que ces derniers sont des druides – on en aura la preuve plus bas – et l'on voit surtout quel était leur influence dans le domaine politique chez un peuple

qui était alors le plus puissant de la Gaule, celui aussi dont les institutions politiques étaient les plus élaborées.

Le second fait concerne un individu, le seul dont on sache qu'il fut druide. Il s'agit du célèbre chef éduen Diviciac qui joua un rôle important dans les événements de la guerre des Gaules. A aucun moment, César n'indique qu'il est druide. Ce qui est déjà un signe : Diviciac apparaissait avant tout comme un noble, en charge des plus hautes fonctions, sa qualité de druide parut au général romain comme quelque chose de très secondaire. Pourtant Diviciac n'avait pas seulement le titre de druide mais bien toutes les compétences nécessaires à ce titre ; il a indiqué à Cicéron qui l'a reçu chez lui qu'il connaissait les sciences de la nature et qu'il maîtrisait toutes les techniques de divination. Autrement dit, il avait reçu toute l'éducation nécessaire à cette charge sacerdotale. Cette information, issue de deux sources croisées, est capitale pour la compréhension du rôle des druides et de son évolution au cours des deux derniers siècles de l'indépendance gauloise. Elle montre que dès le IIe siècle au moins et chez certains peuples les druides n'étaient pas des prêtres professionnels coupés de la société civile. Au contraire, après avoir été des philosophes religieux qui avaient tenté de moraliser la vie sociale, ils étaient eux-mêmes entrés dans la carrière politique. La qualité de druide était une charge sacerdotale, égale par les honneurs qu'elle procurait aux grandes magistratures politiques ou militaires. Le Druide, au moins depuis le IIe siècle, était l'équivalent du Pontife ou de l'Augure à Rome, un degré important dans le *cursus honorum* de la vie politique.

Le Druide Diviciac avait donc tout pour s'entendre avec le Grand Pontife qu'était César. Chez l'un et l'autre l'expérience et le savoir religieux étaient mis à profit dans une carrière individuelle où l'exercice des armes ne tenait pas une place négligeable. On comprend mieux dès lors que la qualité de Grand Druide ait occasionné parfois entre plusieurs prétendants un combat singulier.

Croyances, mythologie, philosophie

La maigreur de nos informations, leur morcellement, la façon dont elles ont été collectées ne permettent plus aujourd'hui de distinguer ce qui tient plutôt des croyances populaires, de ce qu'il faut attribuer à une mythologie plus officielle. Par ailleurs, l'examen des données concernant les druides et le druidisme a montré qu'une grande partie des connaissances sur la Gaule d'avant la conquête a transité par Posidonius qui lui-même les avait collectées dans des descriptions qui n'étaient pas dénuées d'intention philosophique. C'est donc, non seulement les croyances et la mythologie qui sont indissociables, mais aussi la philosophie druidique.

Les druides n'agirent, en effet, pas autrement que tous les philosophes de l'Antiquité et notamment ceux de Grande Grèce et de Rome. Ils ne remirent pas directement en cause les croyances anciennes, particulièrement celles qui touchent au panthéon et à la cosmogonie. Mais ils les réaménagèrent, les réorientèrent à l'intérieur

d'une vision plus philosophique et plus morale. De la même manière, les pythagoriciens réinterprétèrent les croyances orphiques. Mais c'est le Romain Varron qui nous donne le meilleur exemple de cette entreprise raisonnée qui consiste à replacer les différents types de croyances à l'intérieur d'un ensemble cohérent qui ne lèse personne et laisse une place aux idées progressistes, qu'elles soient de nature politique ou morale. Varron distingue trois théologies, poétique, civile et philosophique. La première est celle qui conserve les traditions les plus anciennes que l'on retrouve dans les croyances populaires et dans la mythologie. La seconde a trait au culte public qui est le ciment même de la société et qui permet de relier la théologie populaire et les idées philosophiques de l'élite, constituant la troisième. Les Gaulois, au premier siècle précédant notre ère, ont pu connaître une conception semblable des différentes croyances. Il est sûr en tout cas que les druides cherchaient à faire une synthèse entre tradition mythologique et savoir quasi-scientifique, entreprise proche de celle que Varron expose.

Croyances populaires

Ces croyances, que Varron place dans la « théologie poétique », nous sont quasiment inconnues chez les Gaulois. Cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas existé, puisqu'il s'agit des croyances les plus anciennes, accumulées en quelque sorte par tous les nouveaux apports de population. Elles devaient même occuper une place privilégiée dans la culture gauloise, place qui suppose une catégorie d'hommes chargés de les collecter et de les diffuser. Les bardes, en effet, s'abreuvaient principalement à cette source d'inspiration et leurs poèmes et leurs chants devaient être un véritable conservatoire de ce savoir populaire. Tous ces textes oraux ont sombré dans l'oubli, en l'absence de versions écrites.

Aujourd'hui il serait utopique de vouloir reconstituer même des bribes d'un corpus de croyances, de superstitions, de recettes magico-médicales qui n'ont jamais formé un ensemble ordonné. Le fonds de l'ancienne religiosité préhistorique devait y tenir une part non négligeable. Cette dernière reposait essentiellement sur la croyance en des forces naturelles qui fascinèrent l'homme dès qu'il devint conscient de son environnement. Cependant, les cultes purement naturistes sur lesquels on a beaucoup glosé avaient en grande partie disparu à l'époque de La Tène. Seuls les noms divins des rivières et des montagnes témoignent d'une époque où chaque phénomène naturel était assimilé à une entité divine. Depuis la création des grands sanctuaires du nord et de l'ouest de la Gaule à la fin du IVe siècle, des ensembles architecturaux avaient succédé aux lieux remarquables (montagnes, grottes, sources, etc.) et les animaux domestiques étaient l'objet principal des échanges entre les dieux et les hommes.

Pourtant ces lieux où la nature paraît s'exprimer plus particulièrement continuaient d'habiter l'imaginaire des hommes. Prétextes à des scènes mythologiques, barrières symboliques entre les peuples, ils peuplaient les poèmes et les chants, envahissaient la mémoire des Gaulois qui ne laissaient à la représentation aucune place, si ce n'est la représentation mentale. Le seul domaine pour lequel nous possédons quelque infor-



Nous ne savons pratiquement rien du coq gaulois, qui est devenu l'un des symboles de la nation française. L'une de ses rares représentations sur une monnaie des *Ambiani*, découverte à Ribemont-sur-Ancre (Somme).

mation concerne le monde végétal et plus précisément celui des arbres. Encore nous apparaît-il sous une forme indirecte, notamment à travers le témoignage de Pline, sur lequel on reviendra. Les arbres ne sont plus chez les Gaulois un objet de culte comme ils le sont encore à la même époque chez les Germains. Les sanctuaires ne sont pas retirés à l'intérieur de profondes forêts qui les protègent et leur donnent une clôture naturelle mais ce sont, comme en Grèce et en Italie, des bois sacrés qui tiennent plus du jardin botanique que du fragment préservé des antiques futaies. Néanmoins, dans ces lieux sacrés l'arbre, le buisson jouent encore un rôle important, ils sont la demeure de la divinité. Pline nous dit que le chêne rouvre était l'arbre de prédilection des bois sacrés gaulois. On doit évidemment mettre cette information en parallèle avec celle que nous donne Strabon à propos des Galates qui se réunissaient dans un sanctuaire commun appelé *Drynemeton* et qu'on ne peut traduire que par le « sanctuaire du chêne ». La question du bois sacré sera réexaminée dans le chapitre consacré aux sanctuaires.

La seule information précise sur l'assimilation entre arbre et divinité est due à Maxime de Tyr. Elle n'est pas négligeable puisqu'elle nous apprend que l'image du Zeus celtique était un chêne. Or le chêne depuis l'Antiquité était associé aux druides. On peut donc penser que ces derniers se voulaient les desservants de la divinité suprême et qu'ils avaient de celle-ci à peu près la même idée que les Grecs. Cette information recoupe parfaitement le passage célèbre de Pline le Naturaliste qui indique que le rouvre est un arbre sacré et que la présence sur lui du gui est considérée comme un « signe de l'élection de l'arbre par le dieu lui-même ». Le Zeus celtique devait être associé au ciel, représenté comme une voûte dont ils redoutaient la chute. Chez quelque peuple, en quelque sanctuaire, la divinité se manifestait sur terre par la présence d'un chêne, cet arbre symbole de la puissance qui pouvait comme chez les Germains être censé soutenir le ciel, en être la colonne. Il ne faut donc pas s'étonner que ce même arbre ait recueilli sur ses branches des fruits sacrés, tels que le gui, pour les dispenser aux hommes. Dans le célèbre sanctuaire grec de Dodone, Zeus faisait connaître la teneur de ses oracles par l'entremise d'un chêne. L'historien Johann Zwicker a recueilli un vers qu'il attribue à l'*Aulularia*, et qui concernerait la Gaule : *ibi sententiae capitales de robore proferuntur* (là [en Gaule] les sentences fatales leur sont révélées grâce au chêne rouvre). On pourrait en conclure que la dendromancie était également en usage en Gaule.

Les autres grandes entités naturelles, la terre, l'eau dormante, l'eau vive, le soleil etc., suscitaient d'innombrables croyances dont il ne nous reste guère plus de traces. Nous verrons à propos des dieux qu'en chacune d'elles s'incarnait une divinité toujours d'origine ancienne. Mais des mythes qui s'attachaient à ces lieux ou à ces phénomènes naturels rien ne subsiste.

La cueillette ritualisée

L'œuvre précieuse de Pline a permis de sauver de l'oubli une activité présentée comme spécifiquement druidique, celle de la cueillette du gui qui a littéralement fas-

ciné les historiens de la religion celtique. Le témoignage du « Naturaliste » est si complet et si précis qu'il s'est exposé à une surinterprétation. On a vu dans cette cueillette une occupation majeure des prêtres-philosophes, dans le sacrifice qu'ils accomplissaient à cette occasion l'un des principaux rites religieux et surtout dans la forêt où se déroulait la scène un sanctuaire naturel à l'exclusion de tout autre lieu de culte. Les fouilles récentes de nombreux sanctuaires gaulois permettent de reconsidérer ces interprétations. Mais le seul comparatisme gréco-romain aurait dû aider à reconnaître dans cette cérémonie exotique l'une des formes ritualisées des récoltes végétales, si courantes dans le monde antique ou de nos jours encore dans les sociétés indigènes. Les fruits les plus précieux que la nature dispense aux hommes doivent, pour garder leur efficacité magique ou thérapeutique, être recueillis dans des conditions définies à l'intérieur d'un rituel complexe qui repose sur un échange entre les hommes et les dieux. Le gui est l'un de ces fruits mais il n'est pas le seul et sa cueillette est l'une des quêtes magiques auxquelles procédaient les druides et qui en faisaient les intercesseurs directs des hommes auprès de leurs divinités.

Mais examinons, dans le détail, le récit de Pline. Après avoir indiqué que le rouvre est un arbre sacré pour les Gaulois, le naturaliste explique que tout ce qui pousse sur cet arbre est considéré comme un signe divin. Le gui en est le meilleur exemple car il est très rare qu'il s'installe sur le rouvre. Lorsqu'on en trouve, on se rend à cet arbre avec une pompe solennelle, à une date fixe de l'année : le sixième jour quand la lune est ascendante. Un druide vêtu de blanc monte dans l'arbre et coupe le gui avec une serpe d'or. Le fruit est recueilli dans un drap blanc. C'est alors qu'on sacrifie au pied de l'arbre deux jeunes taureaux. Le gui est censé donner la fertilité, servir de remède aux poisons. C'est aussi une panacée.

Toutes les plantes médicinales ou magiques exigeaient un rituel propre. Pline nous en donne deux autres exemples qui montrent bien quelles en étaient les composantes. Pour la cueillette du *selago*, espèce de sabine, dont le pouvoir était autant celui d'un talisman que d'un remède aux maux des yeux, il fallait encore être vêtu de blanc, avoir les pieds nus et tout juste lavés, et, cette fois, un sacrifice de pain et de vin devait avoir été exécuté avant la cueillette. Il fallait prendre la plante seulement avec la main droite, sans l'aide du fer d'un couteau, et en ayant bien soin de faire passer cette main par l'ouverture gauche de la tunique comme pour voler. Le *selago* devait être recueilli dans un tissu neuf. Pour le *samolus*, plante des marais, il fallait au contraire se servir de la main gauche, être à jeun, ne pas regarder la plante et ne la mettre nulle part ailleurs que dans l'auge des bœufs et des porcs à laquelle elle était destinée. La façon de la saisir, qu'elle soit solennelle ou furtive, révèle bien le caractère sacré de la plante. Le sacrifice qui accompagne souvent le geste indique qu'elle appartient à la divinité à qui on en fait finalement l'échange. Toutes ces plantes sont donc pures et ne peuvent être recueillies et transmises que par des êtres purs, des druides, qui se sont de surcroît purifiés : ils se sont lavés et ont revêtu des vêtements immaculés. Une symbolique qui tient de ce que Frazer appelait « Magie sympathique », est à l'œuvre : « tout semblable appelle son semblable, un effet est similaire à sa cause ». Le dialogue subtil entre les

couleurs et les matières intervenant dans la récolte du gui (cf. texte dans Annexe II) est à cet égard édifiant.

Médecine, magie, divination passaient essentiellement par le traitement des plantes dont les druides avaient certainement une connaissance encyclopédique. Pline, qui vécut quelques années en Gaule Belgique dans la deuxième moitié du Ier siècle après J.-C, put encore rapporter ces trois exemples. Il les intègre sans difficulté à son œuvre, montrant par là que nombre de ces croyances étaient partagées à la fois par les Latins et les Gaulois. Une scolie dite « bernoise » à la *Pharsale* de Lucain révèle que le chêne n'offrait pas que le gui à ses adorateurs ; les druides en consommaient (sous quelle forme ?) les glands pour faciliter leurs exercices divinatoires.

A côté de ces cueillettes, se pratiquaient des récoltes plus mythiques, telles que celle de l'œuf de serpent. Pline encore rapporte que cet œuf (qui ne devait être rien d'autre qu'une coquille d'oursin fossile) était produit par des serpents s'entrelaçant. L'œuf, produit par leur bave et leur écume, était projeté en l'air par leur simple sifflement. Celui qui voulait le recueillir devait le faire lors d'une certaine lune en rattrapant l'œuf dans un manteau avant qu'il ne touche le sol et en s'enfuyant immédiatement à cheval. Cet œuf avait la réputation de faire gagner les procès et de faciliter l'accès auprès des souverains.

Bribes de mythologie

Des croyances mythologiques des Gaulois nous ne connaissons pour ainsi dire rien. Or celles-ci étaient nombreuses et variées, au point qu'au début du Ier siècle après J.-C., un philosophe tel que Lucius Annaeus Cornutus, spécialiste de la mythologie grecque, ami de Lucain, signale l'existence d'une mythologie gauloise auprès des autres grandes mythologies classiques. La raison de sa quasi-disparition s'explique probablement par son caractère strictement oral ainsi que par sa diffusion qui devait être rigoureusement contrôlée. A côté d'un ensemble de mythes très répandus auprès du peuple, se trouvait un corpus réservé aux seuls initiés (prêtres, anciennes familles royales) parce qu'il révélait directement la nature divine, permettait les rites sacrés, la divination, la magie. Ces pratiques sacrées étaient le privilège d'un groupe d'hommes qui mettaient un soin particulier à garder le secret sur son savoir. Dans ce corpus de mythes se trouvaient la cosmogonie qui racontait la création du monde, la mythologie divine expliquant les relations familiales et conflictuelles entre les dieux, ainsi que des visions eschatologiques, prédictions sur la fin du monde, descriptions de l'au-delà. L'histoire mythique de la tribu parmi les peuples celtes, la généalogie des chefs, l'hagiographie de certains héros devaient au contraire être un imaginaire commun au peuple et à ses élites. Diodore rapporte que sur le champ de bataille le guerrier provoquait en duel un ennemi et avant d'entamer le combat chantait longuement ses prouesses passées, celles de ses ancêtres et peut-être celles de son peuple.

Ces légendes, en l'absence de littérature écrite, tenaient lieu d'histoire officielle. L'historien romain Tite-Live, peut-être par l'intermédiaire de Cornélius Nepos, lui-

même d'origine gauloise, a dû accueillir dans son œuvre de tels récits parmi les multiples sources qu'il a utilisées. Trois événements, concernant la guerre des Romains contre les Gaulois cisalpins, peuvent être portés au compte de cette réécriture historique des mythes, méthode livienne que Georges Dumezil a bien mise en évidence à propos de la religion romaine, mais qui s'applique ici à la mythologie gauloise.

Jean Bayet a de cette façon interprété l'étrange événement qui précède la bataille de Sentinum. Alors que les deux armées sont disposées en lignes de bataille, une biche apparaît poursuivie par un loup. La biche se dirige vers les rangs gaulois où elle est tuée; le loup traverse les lignes romaines sain et sauf. Cet incident est considéré par les deux camps comme un signe qu'ils ont interprété religieusement à leur manière. Les Gaulois auraient procédé à un sacrifice de leur animal sacré. Les Romains en auraient fait un *omen*, un présage de sens divin, le loup représentant Rome préfigurerait la victoire.

Le deuxième récit est un épisode fameux de l'histoire romaine, il raconte le combat singulier entre le jeune tribun Valérius et un Gaulois, sorte de colosse. L'analyse nous en est donnée cette fois par Raymond Bloch. Entre les deux lignes des combattants ménageant une forme d'espace sacré, le duel s'engage et une nouvelle fois on assiste à une intervention divine, une fois encore avec un animal sacré des Gaulois, le corbeau. En effet, celui-ci se perche sur le casque du Romain et participe au combat, de son bec et de ses griffes il attaque le visage et les yeux du Gaulois qui finit par tomber à terre, avant d'être égorgé par le jeune Valérius à qui on donnera le surnom de Corvus. Pour Raymond Bloch ce récit étrange témoigne de l'appropriation par Rome d'un récit mythique gaulois.

Le troisième récit n'est pas moins fantastique. En 216 avant J.-C., le général romain Postumius s'engage dans une forêt des Gaulois boïens, la forêt Litana, avec 25000 hommes sur un étroit sentier. Les Gaulois avaient au préalable scié les troncs de tous les arbres le long du chemin mais en laissant ces derniers debout. Quand l'armée romaine est suffisamment engagée, les Gaulois poussent les arbres qui viennent s'abattre sur la colonne, la prenant littéralement au piège et provoquant un véritable carnage. Derrière les détails plus ou moins réalistes de ce combat peu ordinaire, il est aisé de soupçonner un récit mythique mettant en scène la forêt combattante, thème cher aux légendes celtiques.

Si les Romains ont puisé à plusieurs reprises dans la mythologie gauloise, les Gaulois ne se sont pas privés d'agir de même avec leurs voisins grecs et romains. Diodore signale qu'Héraclès était censé avoir fondé la ville d'Alésia. Et d'une manière plus générale, c'est à ce héros grec qu'on attribuait toutes les modifications aux mœurs barbares qui pouvaient paraître d'origine hellénique, création de routes, abolition des sacrifices humains. Le même Diodore, suivant Timée, affirme que les Argonautes auraient visité les bords de l'Océan et y auraient installé des cultes en faveur des Dioscures.



L'une des très rares représentations d'une scène probable de la mythologie celtique. Chaudron de Gundestrup (Danemark), IIe-Ier s. av. J.-C. ?

Croyances en l'au-delà

S'il est un domaine de la pensée religieuse qui semble ne pas avoir été partagé par tous les Gaulois et qui a subi de considérables modifications au cours des trois derniers siècles de leur indépendance, c'est bien celui qui touche à la conception de la mort et de l'au-delà. A l'époque de La Tène ancienne domine largement le rite de l'inhumation. Le mort est enterré avec ses bijoux et ses armes, parfois avec des outils. De telles sépultures reflètent à l'évidence des croyances archaïques en une survie de l'individu encore en possession de son corps et de ses attributs dans un monde infernal, probablement mal situé. Ce rite, omniprésent aux Ve et IVe siècles tend à disparaître dans le courant du IIIe siècle, suivant une progression qui paraît aller du nord-ouest vers l'est. Il est alors remplacé par l'incinération. Le mort est brûlé, peut-être après une période d'exposition, et ses cendres sont enterrées souvent avec des céramiques et des restes d'animaux, parfois, dans l'est et le sud de la Gaule, avec ses armes et un important mobilier. Dans ce second rite, il est clair que la croyance en une simple survie est abandonnée et fait place à des conceptions beaucoup plus subtiles de l'au-delà.

Ces nouvelles croyances qui apparaissent en Gaule à partir de la fin du IVe siècle ne nous sont heureusement pas totalement inconnues. Posidonius avait dû leur consacrer une part importante de son œuvre sur les Gaulois. Et l'on en retrouve des échos chez César, Diodore, Strabon mais aussi chez Lucain et chez Ammien Marcellin. Ces témoignages ne sont pas exactement concordants, ce qui suggère non pas, comme on a pu l'écrire, que la théorie était floue mais plus vraisemblablement qu'elle était complexe et proposait des régimes variés aux âmes, suivant leur vie antérieure et peut-être l'origine sociale. César écrit que « les âmes ne périssent pas mais qu'après la mort elles passent d'un corps dans un autre et ils (les Gaulois) pensent que cette doctrine est le meilleur stimulant du courage, la mort n'étant plus redoutée ». Diodore a une formule assez semblable: « Les âmes des hommes sont immortelles et après un certain nombre d'années chaque âme revient à la vie en entrant dans un autre corps. » Strabon présente une version toute différente: « Les âmes et l'univers sont indestructibles mais un jour le feu et l'eau prévaudront sur eux ». Ammien Marcellin, peut-être d'après Timagène, se contente d'écrire que « les âmes sont immortelles ». Lucain, sous une forme poétique, semble décrire une croyance sensiblement différente. « Selon vos maîtres, les ombres (des morts) ne gagnent pas les séjours silencieux de l'Erèbe ni les pâles blafards du *Dis* souterrain, un même esprit anime nos corps dans un autre monde: la mort est le milieu d'une longue vie, si vous chantez des vérités. Sûrement ils sont heureux ces peuples que regarde l'Ourse, heureux par leur croyance erronée, eux qu'aucune crainte ne pénètre, même la plus forte de toutes, celle du trépas. »

La juxtaposition de ces textes suggère un ensemble de théories qui ont peut-être évolué au cours du temps et dans lesquelles les druides ont dû chercher à mettre un ordre. Curieusement c'est le texte le moins clair par nature, le poème de Lucain, qui est le plus riche. Il est le seul à mentionner l'existence d'un autre monde (*orbe alio*) où les âmes pourraient se mouvoir, alors que les autres auteurs laissent entendre que les âmes des trépassés reviennent sur terre. Il est le seul également à signaler un traite-

ment particulier pour les âmes des guerriers : « Vous aussi bardes, vates qui par vos louanges conduisez les âmes vaillantes de ceux qui périrent à la guerre à un séjour immortel ». Ainsi, le mort pourrait connaître plusieurs destins suivant la vie qu'il a menée et la mort qu'il a connue. La mort héroïque au combat garantirait un éden de l'âme sous une forme probablement éthérée, auprès des astres, tandis que les autres morts poursuivraient une vie d'une autre nature dans un autre corps et dans un autre monde. Mais les modalités d'accès à ces différentes sphères de l'au-delà seraient également complexes. Lucain laisse entendre que les vates jouaient le rôle de conducteurs d'âmes, tels qu'il est encore exercé par les chamanes de l'Altaï. Leurs chants étaient aussi nécessaires aux âmes que la musique à l'accomplissement des sacrifices. Les rites funéraires avaient aussi leur importance dans ces passages et ces cheminements.

Quelle est la part de l'enseignement des druides dans ces croyances ? Quelle est la cause de leur transformation entre la fin du IV[e] et le début du II[e] siècle ? Nous manquons évidemment d'éléments d'information pour tenter de répondre. Cependant il est clair que de telles conceptions de l'au-delà s'accompagnent forcément de nouvelles théories sur l'âme, sur l'univers, sur la nature humaine et sur celle des dieux. Or ce sont là les sujets de prédilection des druides. Et il nous faut croire que c'est sous leur influence que s'est développée cette nouvelle spiritualité.

Conception de l'univers et de la fin du monde

Nous disposons de rares données sur l'idée que les Celtes se faisaient du monde. Par bonheur, la plus claire information sur le sujet est ancienne, bien datée et bien localisée géographiquement. Il s'agit d'un épisode célèbre, celui de la rencontre entre Alexandre le Grand et des princes celtes des bords de l'Adriatique en 335 avant J.-C. Les faits sont relatés par Strabon qui les tient directement de Ptolémée, fils de Lagos, qui écrivit une histoire d'Alexandre. « Le roi (Alexandre) qui avait accueilli les Celtes avec cordialité, leur demanda dans les fumées du vin, ce qu'ils craignaient le plus, persuadés qu'ils allaient le désigner lui-même ; mais ces derniers répondirent qu'ils ne redoutaient personne, qu'ils craignaient seulement la chute du ciel sur leur tête, mais qu'ils plaçaient plus haut que tout l'amitié d'un homme comme lui ». L'anecdote ne peut être mise en doute : Ptolémée était l'un des généraux d'Alexandre et participa peut-être à cette entrevue. Rarement donc, si l'on excepte le récit par César de la conquête de la Gaule, une information concernant les Celtes nous est transmise de façon aussi directe.

Pour saisir l'importance de l'anecdote, il faut mettre la croyance qu'elle suppose, celle d'une voûte céleste, en rapport avec les textes qui viennent d'être évoqués, plus particulièrement ceux de César et de Lucain d'un côté et celui de Strabon, de l'autre. Les premiers évoquent l'immortalité de l'âme, plus précisément assurée aux guerriers, qui leur évite toute crainte de la mort ou de quelque autre catastrophe. Le second évoque une fin du monde et la disparition – certes lointaine – de l'univers et des âmes qui sont venues prendre place auprès des astres. A l'évidence, c'est à cette fin du monde que font allusion les Celtes qui parlent à Alexandre. A l'évidence également,

ces Celtes disposaient déjà d'un corpus de théories sur le monde, l'univers, l'âme, probablement proches de celles que les druides diffusent en Gaule. Or, on se trouve au nord-ouest de la péninsule des Balkans dans la seconde moitié du IVe siècle, à une époque où en Gaule on procède encore à l'inhumation de guerriers en armes. Nous sommes donc amenés à croire que les croyances largement répandues en Gaule deux siècles plus tard avaient pris naissance dans cette région, qu'Arrien nous dit être la région septentrionale du golfe de Ionie, autrement dit la Macédoine, la Thrace et la basse vallée du Danube. Il s'agit là d'un nouvel argument en faveur de l'origine orientale du druidisme, doctrine qui aurait pu se déplacer avec les invasions celtiques du début du IIIe siècle.

La représentation du ciel sous la forme d'une voûte n'est pas seulement attestée par ce passage de Ptolémée, elle est également perceptible dans le mot celtique désignant le sanctuaire *nemeton* qui se rattache à une racine indo-européenne **nem* qui signifie « courber ». Le sanctuaire serait en quelque sorte un *templum* au sens premier du latin, le quadrilatère augural où la voûte du ciel apparaîtrait sous une forme idéale. Or, nous le verrons plus bas, les Gaulois avaient des pratiques augurales assez proches de celles des Romains.

Cette crainte d'une chute de la voûte céleste est exprimée dans des termes assez comparables par Cicéron dans le « Songe de Scipion ». Décrivant les mouvements de l'univers animé par les âmes, il indique que si les âmes ne jouaient pas ce rôle tout le ciel tomberait. Une telle éventualité, à l'intérieur des théories néo-pythagoriciennes sur l'univers et l'immortalité de l'âme, est tout à fait paradoxale. Elle ne peut guère être expliquée que par un état antérieur de ces croyances où l'on imaginait à plus ou moins long terme la fin du monde, sous la forme de l'écroulement de la voûte céleste, état des croyances qui était peut-être celui des Gaulois aux deux derniers siècles de leur indépendance.

Strabon, nous l'avons vu, semble indiquer une autre version de la fin du monde, quand il fait dire aux druides qu'« un jour le feu et l'eau l'emporteront ». Une telle formule n'étonne guère qui connaît les théories des physiologues ioniens ou celles de l'ancien stoïcisme. L'eau et le feu sont les éléments premiers qui entrent dans la composition de l'univers. La destruction de celui-ci doit donc se traduire par une réapparition de ces éléments premiers. Une telle conception de l'univers et de sa fin aboutit naturellement à un système cyclique et perpétuel que les pythagoriciens avaient développé au plus haut point avec leur astronomie. Les astres effectuent des rotations dans l'univers, rotations des uns décalées par rapport aux rotations des autres, mais à un moment tous les astres reviennent à leur position initiale. Les Celtes, versés dans l'astronomie, avaient conçu un calendrier avec des périodes de trente ans qui témoigne de théories assez similaires. Et on ne peut pas mettre en doute l'information que Strabon tire de Posidonius, celle de la détermination d'éléments premiers constituant la matière et revenant à l'état pur lors de la conflagration finale de l'univers, ce que les Stoïciens appelaient *ekpyrôsis*. Quand Diviciac indiquait à Cicéron qu'il pratiquait la « physiologie », c'est bien à de telles recherches qu'il faisait allusion, recherches sur les

éléments fondamentaux, les lois de la nature, l'harmonie générale entre la terre, le ciel et les astres. Par là, et notamment par l'évocation d'une chute du ciel dans le « Songe de Scipion », on voit que la version de Strabon ne contredit pas celle de Ptolémée : la fin du monde commence par la chute du ciel et s'achève par un retour de l'univers à ses éléments premiers.

Ce sont là les informations les plus précises. César dans sa digression du Livre VI ne fait malheureusement que résumer tout ce que Posidonius aurait pu nous apprendre sur le sujet. Le résumé qui nous est donné (« Les druides se livrent en outre à de nombreuses spéculations sur les astres et sur leurs mouvements, sur la grandeur du monde et de la terre, sur la nature des choses, sur l'essence et la puissance des dieux immortels ») en dit cependant long sur l'importance de cette activité intellectuelle dans la vie des druides et sur le haut degré de réflexion et de connaissance qu'ils avaient atteint en ce domaine.

L'âme

La croyance en l'immortalité de l'âme a peut-être fasciné les historiens de la religion gauloise au point de leur faire négliger la simple notion de l'âme qui n'apparaît pourtant pas comme un dogme secondaire lorsque l'on s'occupe de peuples que l'on a dit longtemps barbares. Même le volume très méritoire d'Albert Bayet pourtant consacré à *La morale des Gaulois* ne lui accorde pas le moindre paragraphe. Il faut dire à la décharge de cet auteur que les sciences humaines en 1930, lors de la parution du volume, baignaient en plein totémisme et que l'on cherchait alors plus à comparer les Gaulois avec des indigènes qu'à établir les rapports entre les croyances celtiques et celles de leurs voisins contemporains, Latins, Grecs mais aussi Thraces et Scythes.

Ce qui devrait nous étonner avant tout – ou à défaut de nous étonner, nous pousser à tirer les conséquences de cette constatation – c'est que les Gaulois aient eu une conception si précise de l'âme que les quelques auteurs qui l'étudièrent n'hésitèrent pas à comparer certaines de ces vues aux théories de Pythagore. A l'évidence, et si on continue à réfléchir avec les outils heuristiques de notre fin du XXe siècle, les Gaulois que rencontrent Posidonius et Cicéron ont quitté depuis bien longtemps déjà les représentations très archaïques et tout imprégnées de leur appartenance communautaire que Lévy-Bruhl qualifiait d'« âme primitive ». L'âme à laquelle croient les druides et qui se révèle dans les débats antiques sur les origines de la philosophie, a la particularité première d'être une âme individuelle qui se nourrit de l'expérience de la vie et dont le destin dépend des vertus de l'individu. Nous ne sommes pas très loin de l'âme intelligente qui anime l'univers et en fait l'égale des dieux, telle que l'avait définie Pythagore. Ainsi, il y a bien un embryon de morale, au sens philosophique du terme, et c'est le respect de ces grands principes qui conduit l'âme vers son immortalité. Cependant cette morale, comme nous le verrons plus bas, est encore tributaire des vertus guerrières et des intérêts communautaires.

Comme chez les philosophes grecs, l'eschatologie de l'âme dans la doctrine druidique, son devenir ultime suscitait moins de controverse que sa nature humaine et son rapport avec le corps. Une bonne idée de ces débats qui agitèrent tous les philosophes grecs et latins – mais très certainement aussi les druides – entre le V[e] et le I[er] siècle nous est donnée par le *Timée* de Platon qui faisait la synthèse des croyances des présocratiques. Ce dialogue, exceptionnel dans l'œuvre de Platon, ne cessa de préoccuper les néo-pythagoriciens, Posidonius et Cicéron notamment, qui en firent l'un et l'autre des adaptations. Il est probable que quelques-unes des croyances que reproduit Platon étaient connues des Celtes ou, pour le moins, partagées par eux, notamment celles qui concernent la localisation de l'âme dans le corps. Le *Timée* distingue dans le corps humain deux types d'âmes, une âme supérieure et un certain nombre d'âmes inférieures. L'âme supérieure est « le principe immortel de l'animal mortel », elle commande le corps, ce dernier n'étant que son véhicule. Cette âme immortelle est semblable à l'âme du monde, elle est sphérique et ne peut donc être logée que dans le crâne qui a été spécialement tourné pour la recevoir. C'est là une croyance ancienne, extrêmement répandue dans le monde et encore vivace chez certaines populations, nord-asiatiques notamment. Les âmes inférieures ont des fonctions et des localisations distinctes. Platon en signale trois. Immédiatement sous l'âme immortelle, dans le thorax et au-dessus du diaphragme, se trouve l'âme de la colère et de l'ardeur guerrière. Elle reste en relation avec l'âme immortelle et peut donc être raisonnée. Sous le diaphragme règne l'âme de la nutrition, des désirs, du plaisir et de la douleur, elle est coupée de l'âme immortelle, mais elle communique par les rêves et les pressentiments. Enfin, plus bas, se trouve l'âme de « la conjonction charnelle », dépendante de la semence et insensible à la raison.

On ne sait si les Gaulois croyaient en plusieurs âmes ou s'ils faisaient la distinction entre l'âme immortelle et des grands principes d'une autre nature présidant aux principales fonctions du corps. Il est probable en tout cas qu'ils voyaient dans le crâne le siège d'une âme supérieure, matérialisée par le cerveau et poussant ses ramifications dans les autres régions anatomiques sous la forme de la moelle et des terminaisons nerveuses. Le prélèvement du crâne de l'ennemi, la conservation de crânes d'ancêtres ou de héros ne peuvent s'expliquer que par une telle croyance : il s'agissait de conserver le réceptacle de l'âme, une fois que celle-ci avait quitté sa demeure provisoire. Le traitement du crâne, son nettoyage minutieux, tel qu'on peut le voir sur les restes osseux du site de Montmartin (Oise) ne contredisent pas cette hypothèse. De telles opérations, en même temps qu'elles valorisaient cette boîte précieuse, permettaient à l'âme de s'échapper plus librement.

L'une des grandes préoccupations des peuples altaïques avec lesquels les Celtes ont une certaine parenté est justement cette libération de l'âme au moment de la mort. Nous avons vu, avec l'évocation poétique de Lucain, que l'une des fonctions des vates était la pratique quasi chamanique d'accompagnement de l'âme par la musique et les chants jusqu'à son paradis. Ce rite devait être précédé d'opérations plus matérielles, voire chirurgicales permettant l'extraction de l'âme de son enveloppe corporelle. Au Tibet le crâne du mort dont l'âme doit s'envoler dans les cieux est broyé afin que les

vautours puissent, en en ingurgitant les restes, se charger de ce transport. Bien des rites curieux que mettent en évidence les fouilles des gisements osseux de Ribemont-sur-Ancre peuvent trouver un début d'interprétation dans de semblables croyances. Les os longs (tibias et fémurs principalement) ont été brisés finement alors qu'ils étaient encore frais et peut-être encore enrobés de chair. De telles pratiques connues à l'Age du Bronze et chez certains Indiens d'Amérique du Nord sont généralement interprétées comme un prélèvement de la moelle. A Ribemont, où ces mêmes os ont été ensuite systématiquement concassés puis passés au feu, on doit plutôt voir dans ces gestes des rites funéraires justifiés par une telle conception de l'âme.

Un passage curieux de Diodore, recopiant une fois de plus Posidonius, pourrait laisser penser qu'il existait chez les Celtes une conception de l'âme guerrière assez similaire à celle qu'expose Le *Timée*. « Quand ils consultent les présages pour quelque grand intérêt, c'est alors qu'ils suivent un rite étrange, incroyable même. Après avoir consacré un homme, ils le frappent avec une épée dans la région située au-dessus du diaphragme. Ils devinent alors l'avenir à la façon qu'a la victime de tomber, l'agitation de ses membres et l'écoulement de son sang ». Cette information ne peut pas être mise en doute. Le type d'observations auxquelles se livrent les Celtes se retrouve chez de nombreux peuples et de nos jours encore en Afrique, à propos de mammifères ou de volailles il est vrai. De tels détails n'ont pu être inventés. Ce que révèle aussi ce témoignage, c'est le caractère guerrier du sacrifice : la victime est tuée dans un simulacre de combat comme si sa mort devait donner l'image de l'issue de combats plus importants. La localisation précise du coup sacrificatoire désigne à l'évidence une région anatomique valorisée, non loin du crâne, et qui était peut-être considérée comme le siège des passions guerrières et politiques.

Diodore indique que ce type de sacrifice, rare, parce que seules des circonstances exceptionnelles l'occasionnaient, était très ancien et fut longtemps pratiqué. C'est un argument pour penser que de telles idées sur l'âme et sur sa séparation du corps au moment de la mort étaient anciennes et antérieures à l'instauration du druidisme. Mais les druides eurent tout loisir d'exploiter une foi qui trouvait place dans leur philosophie.

Les préceptes druidiques

Comme on l'a vu, ils développèrent le dogme de l'immortalité de cette âme. Mais cette immortalité n'était pas d'emblée acquise, il fallait qu'elle soit le couronnement d'une vie vertueuse. Autrement dit, les druides trouvaient de cette façon le moyen d'installer la partie morale de leur philosophie.

La morale qui faisait de ces prêtres des philosophes en même temps que des pédagogues est généralement sous-estimée. Le témoignage de César donne l'image d'un corps sacerdotal hiérarchisé dans lequel la volonté de pouvoir paraît forte et nous avons du mal à y voir des philosophes regroupés dans des écoles comme il en existait à la même époque dans toute la Grande Grèce. C'est pourtant un tableau semblable

que dépeint l'historien de la philosophie Diogène Laërce quand il voit – à tort certes – dans les druides des inventeurs de la philosophie mais surtout quand il les compare aux « Gymnosophistes » (brahmanes) de l'Inde. Il nous apprend, en outre, que les druides avaient l'habitude de faire des déclarations sentencieuses, sous la forme d'apophtegmes qui avaient toujours une tournure énigmatique. La vérité se situe certainement au carrefour des relations de César, de Diogène Laërce ou d'Ammien Marcellin dont les propos corroborent ceux de l'historien de la philosophie.

Comme les présocratiques ou les orphiques dont ils étaient issus, les druides se présentaient comme des prédicateurs, mêlant le dogme aux préceptes, c'est-à-dire ne se départissant jamais d'un certain usage du mystère. Avec un décalage de deux à trois siècles sur leurs homologues orientaux, les druides connaissaient ce moment où la philosophie vivait une symbiose presque parfaite avec la religion. Nous avons vu ce que pouvait être la partie dogmatique de l'enseignement des druides. Le même Diogène Laërce par bonheur nous donne une idée, certes concise, mais révélatrice du contenu des préceptes druidiques. « Ils disaient qu'il faut honorer les dieux, ne rien faire qui soit mal, s'exercer au courage ». De telles consignes peuvent nous sembler des banalités. En fait un Pythagore ne les aurait pas reniées. Elles résument bien la synthèse opérée par les druides entre le mysticisme religieux et la morale.

L'ordre même de ces préceptes en donne la démonstration. Le premier commandement est d'honorer les dieux. Cette place peut signifier une priorité mais on ne peut s'empêcher d'y voir un préalable qui tiendrait lieu d'acte d'allégeance. Le sens deviendrait le suivant : « certes il faut honorer les dieux, mais l'important est de ne pas faire le mal et de pratiquer les vertus viriles ». Ce qui étonne, en effet, dans ces trois commandements, ce sont bien les deux derniers. L'expression « ne rien faire de mal » sous-entend qu'il existe un tableau du bien et du mal qui donne la description des deux et en trace rigoureusement les limites. Un tel tableau n'est rien d'autre qu'une éthique que les druides cherchaient faire partager à l'ensemble des hommes et non seulement aux classes favorisées dont ils étaient issus. Au-delà, une telle notion du bien et du mal suggère que les idées de péché et de salut étaient en germe chez les Gaulois, au cours des deux derniers siècles précédant notre ère. Elle prouve au moins que l'individu, par ses actions, pouvait influer sur la destinée de son âme, que celle-ci n'était pas seulement dépendante de la stricte application des obligations religieuses.

Le troisième précepte pose quelques problèmes de sens. Le grec nous dit : *andreian askein*. Si le verbe (« pratiquer, s'exercer ») n'offre aucune difficulté, le terme *andreia* est un peu moins clair : « bravoure, virilité, énergie, courage ». La traduction la plus habituelle « s'exercer au courage » paraît quelque peu restrictive. Il semble que soient là en cause toutes les vertus qui sont nécessaires à l'homme pour lui assurer la meilleure place à la guerre, mais peut-être d'une façon plus générale dans la cité. Si ce n'était le cas, on ne comprendrait pas pourquoi cette règle figurerait parmi les trois principaux préceptes.

De cette façon, s'éclaire le rôle de synthèse des idées druidiques que jouent ces trois préceptes. Ils replacent l'individu par rapport à la société des dieux et par rapport à celle des hommes, ils lui tracent un chemin sur les trois niveaux de sa vie, celle qu'il mène par rapport aux dieux en accomplissant ses exercices religieux, celle de sa vie quotidienne et privée, enfin celle qu'il a à l'intérieur d'une société encore très guerrière.

Les trois commandements que reproduit Diogène Laërce étaient peut-être répétés en Gaule comme un refrain destiné à l'éducation des plus défavorisés. Ils étaient non seulement le résumé mais aussi une introduction à des règles de vie plus précises que les druides devaient déclamer comme leurs sentences ou comme les longues poésies mythologiques qu'ils faisaient apprendre par cœur à leurs élèves.

Les divinités

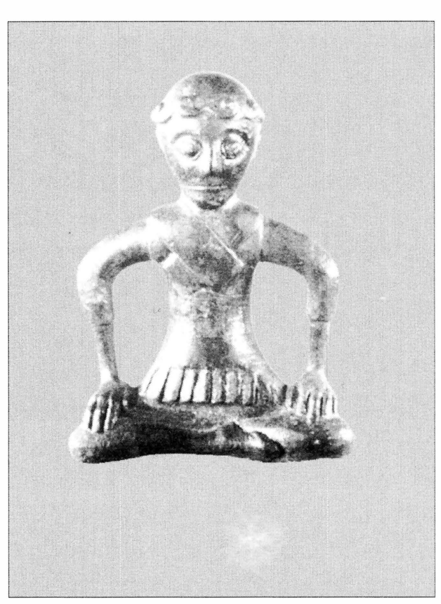
Plus que les autres aspects de la religion gauloise, le panthéon a suscité une littérature abondante, voire pléthorique. C'est un paradoxe. Car les sources littéraires sont relativement indigentes et soulèvent de graves problèmes. Les données graphiques et épigraphiques sont tardives et d'une utilisation délicate. Enfin en ce domaine le comparatisme présente les mêmes défauts que ceux que nous lui avons reconnus au début de cet ouvrage, éloignement géographique et chronologique entre les termes de la comparaison. Autant dire que l'étude des divinités gauloises est un exercice périlleux et, disons-le, voué à l'échec. L'histoire de la religion romaine nous apprend, en effet, que la personnalité des dieux, leurs attributions fonctionnelles, leurs rapports avec les autres dieux et avec les hommes ne peuvent être définis que par une multitude de points de vue, celui du croyant, celui du prêtre, celui du citoyen ou de l'homme politique, celui du poète et de l'historien, qui ne nous sont donnés que par des sources variées : iconographie, épigraphie, textes littéraires, règlements administratifs, archives officielles, etc. Seule cette confrontation permet un rapport suffisamment intime avec la mentalité religieuse qui est, en tout état de cause, notre véritable objet d'étude. N'étudier que les représentations lapidaires de divinités est un exercice d'histoire de l'art, il ne donne qu'une image superficielle et limitée des dieux. On pourrait en dire autant de toute approche qui ne s'appuierait que sur un seul type de matériau.

C'est pourtant ce à quoi nous condamne la carence de nos sources. Nous ne disposons sur les divinités des derniers siècles de l'indépendance de pratiquement aucune documentation directe, c'est-à-dire qui soit de la main même d'un Gaulois qui aurait façonné une statue en mentionnant son nom, écrit une prière ou tenu les livres de compte d'un sanctuaire, par exemple. Nos documents littéraires sont ceux que nous ont laissés des voyageurs grecs ou des occupants romains. Les représentations plastiques sont tardives et le fait d'une population qui ressentait l'influence de Rome. Bien souvent, au vu d'une image monétaire ou d'une statue découverte dans le sud-est de la Gaule, nous ne savons même pas si nous avons affaire à une divinité, à un héros historique ou légendaire ou à un simple ancêtre.



Les représentations divines antérieures à la conquête romaine sont rares. Celle, bicéphale, de ce qui pourrait être l'équivalent d'un Hermès, doit certainement beaucoup à l'influence méditerranéenne. Roquepertuse (Bouches-du-Rhône), Ve s. av. J.-C. ?





La posture accroupie, qualifiée parfois de bouddhique, ne désigne pas forcément une divinité, mais peut-être quelque prince dans une attitude héroïque. En haut : Petite statuette en bronze provenant de La Bauve, Meaux (Seine-et-Marne), V[e]-I[er] s. av. J.-C. ? En bas : Détail de l'oenochoé de Glauberg (Allemagne), V[e] s. av. J.-C.

Conception et représentation de la divinité

Avant d'entrer dans le débat des identifications des différents dieux et de leurs attributions, il faut se demander quelle conception les Celtes se faisaient des divinités, afin de ne pas leur appliquer trop systématiquement des modèles issus du monde gréco-romain. Nous disposons de deux informations d'ordre général. La première, qui nous intéressera longuement puisqu'elle est notre source principale, est donnée par César. Après avoir évoqué les principaux dieux gaulois, il écrit : « De ces dieux ils (les Gaulois) se font pratiquement la même idée que les autres peuples », ce qui laisserait entendre que le panthéon des Gaulois présentait un certain nombre de ressemblances avec celui des Romains et par conséquent des Grecs, ce que César avait voulu prouver précédemment en donnant à chaque divinité un équivalent romain. La seconde information concernant une époque plus ancienne (280 avant J.-C.) est due à Diodore. Il s'agit de Brennus pénétrant dans un temple à Delphes : « Il dédaigna les offrandes d'or et d'argent qui s'y trouvaient mais il prit les représentations de pierre et de bois. Et il se mit à rire de ce qu'on avait supposé aux dieux des formes humaines et qu'on les avait représentés en bois et en pierre ». En l'occurrence, ce témoignage laisserait supposer une divergence entre les conceptions des Gaulois et celles des Grecs et des Romains, divergence au moins dans le mode de représentation. L'explication de cette contradiction entre César et Diodore est probablement d'origine chronologique et géographique. Diodore, comme à son habitude, ne s'en tient qu'à sa seule source, le texte de Posidonius qui remonte au tout début du Ier siècle. César semble, au contraire, avoir ajouté un détail oculaire qui daterait dans ce cas du milieu du Ier siècle et qui ne concernerait que le seul dieu Mercure qu'à l'évidence dans son tableau il cherche à favoriser. Mercure est le dieu des commerçants et des voyageurs, il fallait montrer aux Romains que la conception déjà très romaine de cette divinité était un signe du bon accueil qu'on leur ferait en Gaule. Ce détail prouve, en tout cas, que de telles représentations commençaient à se diffuser, au moins dans certaines régions, le Sud et le Centre-Est certainement.

Les noms celtiques des divinités gallo-romaines, qui ont été matière à des exégèses souvent savantes, apportent un autre éclairage. Dans les inscriptions, le nom, souvent romain, d'une divinité est généralement accolé à un terme gaulois dont on se demande s'il est un qualificatif ou le nom d'une divinité gauloise qui serait l'équivalent de la divinité romaine. Ce terme peut généralement être traduit. Le problème est que pour une même divinité ces « qualificatifs » sont nombreux, voire contradictoires, ce qui a plongé les historiens de la religion gauloise dans des considérations souvent sans fond. Ainsi, Mars est associé à Caturix (« roi de la guerre ») mais aussi à Smertrius (« celui qui prévoit ») ou à Leucetius (probablement « celui qui donne la lumière ») ou encore à Albiorix (« maître du monde »), sans compter les innombrables termes qu'on ne sait traduire ou qui ont une origine germaine. La plupart des divinités gallo-romaines présentent un échantillon plus ou moins important de ces qualifications soit fonctionnelles, soit topographiques ou ethniques. Ce corpus gallo-romain ne doit pas être négligé car les fouilles archéologiques montrent que la très grande majorité des lieux de culte gaulois ont été conservés à l'époque gallo-romaine, leur plan d'en-

semble respecté et les principaux cultes poursuivis. Nous sommes donc amenés à penser que la théonymie gallo-romaine reproduit à sa façon des conceptions gauloises.

Que doit-on penser de ces différents points de vue ? Tout d'abord, et contrairement aux idées largement diffusées par les tenants du totémisme et du *mana* au début de ce siècle, les Gaulois – mais en cela ils étaient proches des Germains et des Latins – avaient une conception essentiellement mentale des divinités. Le besoin de représentation, même sous forme symbolique, leur vint très tard, comme chez les Romains qui l'acquirent des Etrusques. L'anthropomorphisation des dieux leur fut importée par les voyageurs grecs et les commerçants romains, tardivement et non sans difficulté. Les divinités gauloises, au profil flou, aux attributions multiples, se prêtaient mal à la représentation stéréotypée, comme nous le montrent avec éloquence la statuaire et l'épigraphie gallo-romaines. La conception mentale qu'avaient les Celtes de leurs dieux différait notablement de celle des Grecs et des Romains. L'épisode de Brennus à Delphes indique qu'on ne croyait pas en Gaule à une grande famille de dieux, vivant des relations humaines, parenté, amour, jalousie, conflits, compétition, telles que la mythologie grecque en donne l'exemple le plus fascinant. Les dieux gaulois paraissent le plus souvent isolés, certains sont associés à un animal ; nous connaissons également quelques cas de couples, un dieu et sa parèdre, des groupes de trois divinités où l'individualité perd sa place. Mais tout cela ne forme pas une société divine, image idéalisée de celle des hommes. La documentation gallo-romaine prouve d'autre part que les Celtes n'avaient pas la pensée classificatoire des entités divines que les Romains ont développée à l'excès, ainsi le répertoire des *indigitamenta* dressé par Varron qui fit le bonheur de la critique des Pères de l'Eglise. Les dieux gaulois paraissent non seulement polyvalents mais aussi omnipotents. On peut donc se demander jusqu'à quel point la religion gauloise ne tendait pas fondamentalement et localement vers le monothéisme ; chaque peuple, chaque tribu avait, en effet, une sorte de divinité poliade qui primait sur les autres.

Des dieux locaux, régionaux et tribaux

Les noms des divinités gallo-romaines connus par des dédicaces permettent d'entrevoir l'un des caractères essentiels du panthéon gaulois, sa nature topique. Les répertoires les plus récents de ces noms en dénombrent plus de 400. Parmi eux plus des trois quarts n'apparaissent qu'une fois, c'est dire leur caractère local. Joseph Vendryes fait remarquer que bon nombre de ces théonymes ne sont pas celtiques, ce qui laisserait entendre qu'ils sont plus anciens et qu'ils ont été adoptés par la population gauloise. Les noms qui apparaissent plusieurs fois montrent une concentration géographique des lieux de trouvailles, sur un même lieu (sanctuaire) ou dans une même région. Ainsi tel dieu n'est connu que dans le Bourbonnais, tel autre en Bourgogne, tel autre en Angleterre, etc. Il faut donc croire que chaque région avait sa ou ses divinités propres.

L'étude des représentations plastiques gallo-romaines permet des conclusions similaires, bien que moins précises. Depuis le travail d'inventaire des sculptures et bas-

reliefs exécuté par Espérandieu, on a constaté que les déesses-mères étaient plus nombreuses en Rhénanie que dans les autres régions du monde gallo-romain, que le dieu tricéphale se trouvait surtout en pays rème. Certainement nous avons là aussi les effets de la diffusion à l'époque gallo-romaine de ces dieux et de leur culte sur une aire plus large, celle de la cité gallo-romaine, voire de régions entières. Vendryes a évoqué la possibilité d'une lutte d'influence entre ces divinités régionales: quelques représentations nous montrent, en effet, le dieu tricéphale surmonté par les *matres*, ou le Tricéphale surmontant Mercure et Rosmerta, comme si la représentation devait signifier la hiérarchie entre divinités indigènes et divinités conquérantes.

Probablement, à l'époque de l'indépendance le panthéon devait-il être avant tout tribal. Le nom de dieu gaulois le plus célèbre, Teutates, cité par Lucain, en est la parfaite illustration. Joseph Vendryes, une fois encore, a montré qu'il ne s'agit pas d'une divinité particulière, aux attributions définies – on comprendrait mal dans ce cas que ce nom ne figure que sur une seule inscription – mais qu'il s'agit d'un qualificatif, le *teutates*, autrement dit « le dieu de la tribu ». Un interdit devait régner sur le véritable nom de certaines divinités qu'il fallait désigner par une formule allusive ou un euphémisme: ainsi l'autre nom de divinité, Esus, ne signifiait-il peut-être rien d'autre que « le bon », de même que les Grecs par antiphrase appelaient Euménides les Furies. Chaque tribu pouvait appeler son dieu tutélaire Teutates et tous ces Teutates pouvaient avoir des caractères très variés. L'autonomie de la tribu, même à l'intérieur de la *civitas*, autonomie que nous avons évoquée sur le plan politique et militaire, s'exprimait évidemment en matière de religion. Et la divinité protectrice de la tribu (la **teuta*) en était l'illustration la plus remarquable. La compétition entre les tribus se reproduisait comme en miroir dans le monde divin: les dieux des différents peuples s'affrontaient. Nous avons vu avec le Tricéphale et avec les Déesses-mères que ces luttes pouvaient aboutir à la domination des uns sur les autres. Il y avait peut-être d'autres issues. A Rome on cherchait à séduire le dieu de l'ennemi. En Gaule, beaucoup d'esprits divins attachés à un lieu après avoir été combattus par les Gaulois ont été adoptés, probablement parce que la mentalité religieuse ne concevait pas qu'un dieu puisse être chassé par les hommes et remplacé par un autre.

César et le panthéon gaulois

L'ensemble du territoire gaulois devait donc présenter une multitude de ces figures divines, certaines importantes parce qu'elles étaient la divinité tutélaire de la tribu ou du peuple tout entier, d'autres secondaires en ce qu'elles incarnaient une force naturelle reconnue de tout temps. Les 400 théonymes recensés ne doivent donc pas étonner. Le nombre initial de ceux qui figuraient sur des inscriptions doit être sensiblement plus important. Il faudrait lui ajouter les noms de tous les dieux qui ont disparu avec les débuts de la romanisation. Dans ces conditions, chercher à brosser le tableau d'un panthéon qui soit à l'image de celui des Grecs et des Romains est une entreprise impossible, et surtout inutile. C'est pourtant ce qu'a tenté César dans son Livre VI.

Il convient de dire que, dans ce cas précis, l'auteur n'utilise pas la source habituelle, Posidonius. Les autres copistes, en effet, Diodore et Strabon ne reproduisent pas cette description. Par ailleurs, celle-ci, comme on le verra, s'accorde mal avec l'esprit et la méthode du néo-pythagoricien. Il s'agit peut-être d'une information de première main, issue d'entretiens soit avec des commerçants romains soit avec des nobles gaulois, tels que Diviciac. Cinq personnalités divines sont citées, toutes sous une forme romaine. Le dieu le plus honoré est Mercure, considéré comme l'inventeur de tous les arts, protecteur des voyageurs et du commerce. Viennent ensuite Apollon, Mars, Jupiter et Minerve dont, nous dit César, les Gaulois ont une opinion relativement banale : Apollon guérit les maladies, Minerve enseigne les principes des arts et des métiers, Jupiter est le maître des dieux, Mars régit les guerres.

On a beaucoup glosé sur ce tableau. Parmi les multiples analyses qui en ont été faites, deux doivent être retenues. La première est qu'il s'agit d'un exemple typique de ce que Tacite lui-même, à propos des dieux Germains, appelait l'*interpretatio romana*, c'est-à-dire la transposition systématique des divinités indigènes dans les grilles du panthéon romain. Cette pratique n'est pas propre à César, elle est courante chez les auteurs latins et les Grecs ; Hérodote par exemple, s'en était déjà rendu coupable. On voit bien les défauts d'une telle lecture ethnocentrique, elle réduit la personnalité divine observée à des caractères existant chez le dieu qui sert de référence, elle occulte ce qui fait l'originalité même de la mentalité religieuse du peuple étudié. En gros elle livre les habits classiques avec lesquels seront habillées plus tard ces entités indigènes quand la conquête aura fait son œuvre. C'est ce qu'on a reproché, vigoureusement et avec raison, à l'auteur de la *Guerre des Gaules* ; cette évocation des dieux gaulois n'est guère utilisable, elle nous renseigne plus sur l'idée que se faisait ou que voulait transmettre à ses lecteurs César du panthéon gaulois que sur les divinités gauloises elles-mêmes.

Une seconde analyse, due à George Dumézil, est moins pessimiste. Tout en reconnaissant les effets de l'*interpretatio romana*, il fait remarquer que la composition de ce panthéon et l'ordre dans lequel il nous est donné ne doivent rien au modèle romain. La première position occupée par Mercure, la quatrième seulement pour Jupiter et l'absence de Junon, Cérès, Vénus, etc., lui paraissent des anomalies de taille pour quelqu'un qu'on a accusé de « penser romain ». De même la caractérisation de Mercure « inventeur de tous les arts » est inhabituelle. En clair, pour Dumézil, César, avec les outils que lui donnaient les correspondances du panthéon romain, a tenté de traduire l'ensemble des principales fonctions divines qu'il voyait en Gaule ou qu'on lui avait décrites.

Après les remarques qui ont été faites plus haut sur les caractères régionaux ou tribaux de ces divinités, on peut aller plus loin dans une telle analyse. Peut-être faut-il croire tout simplement que César a voulu réaliser une sorte de synthèse idéale, un résumé des principaux dieux que l'on pouvait rencontrer dans toute la Gaule sous la forme d'un panthéon qui n'existait de fait sous cette forme chez aucun peuple en particulier.

Dis Pater gaulois

Le caractère artificiel de l'essai auquel s'est consacré César est indiqué par la mention plus lointaine, un ajout hors cadre, d'un dieu sur lequel il nous donne des informations précieuses, sans commune mesure avec celles qui précèdent. « Tous les Gaulois se vantent, écrit-il, d'être issus de Dis Pater. Ils disent que ce sont les druides qui le leur ont révélé. C'est pour cela qu'ils mesurent le temps par le nombre des nuits et non par celui des jours. Les jours de naissance, les débuts de mois et d'années sont comptés de façon que la nuit précède le jour. » On pourrait penser que Dis Pater est encore un produit de cette *interpretatio romana* et que ce texte n'est, en fait, qu'un complément, déplacé comme un ajout, au précédent. Si c'était le cas, il constituerait un exemple supplémentaire des anomalies repérées par Dumézil. Dis Pater, en effet, n'appartient pas vraiment au panthéon romain, il est une introduction tardive, parmi les esprits infernaux et les génies des ancêtres, de l'équivalent du Pluton grec dont il est l'exacte traduction. D'ailleurs Dis Pater et sa parèdre Proserpine semblent n'avoir jamais connu un réel succès auprès des masses populaires romaines.

Si César utilise donc la figure de Dis, c'est bien parce que cette sorte de Pluton paraît le mieux correspondre à un authentique dieu gaulois, dieu chthonien par excellence, habitant probablement la terre et qui avait pour fonction principale d'être le géniteur divin des Gaulois. Le peu qui en est dit, qui concerne cette paternité de Dis, les calendriers nocturnes, correspondent à des informations précises qui ont toutes les chances d'être proches de la réalité. On s'attendrait, en effet, qu'à propos d'une telle figure on nous parle des morts dont le « Riche », Dis ou Pluton, est censé habituellement s'alimenter. Or César nous informe du contraire : c'est le Dis gaulois qui donne naissance aux Gaulois. C'est cette information paradoxale que retient César et, pour la valider, il éprouve le besoin d'indiquer que c'est un dogme druidique, ce qui n'est pas sans intérêt. Alors qu'au début de la présentation par César de la religion gauloise il est essentiellement question de l'immortalité de l'âme et des croyances cosmiques des druides, ici il n'est plus question que de corps humains et de la Terre.

Cette trop courte mention semble donner un début d'explication à toute une partie manquante de la doctrine druidique, celle du cycle des êtres humains faisant pendant au cycle des âmes. L'impression se dégage qu'à l'intérieur de la sphère cosmique à laquelle participaient les âmes se trouvait une sphère terrienne animée par le cycle des corps, corps morts retournant à la terre et donnant naissance à de nouveaux êtres en un mouvement perpétuel reproduisant à une plus petite échelle celui de l'univers. L'originalité de cette information, qui a été peu analysée par les historiens de la religion gauloise, donne de bonnes raisons pour croire que l'informateur ici est bien Posidonius qui dut avoir quelque plaisir à retrouver chez les Gaulois l'équivalent de la théorie des cercles, chère aux pythagoriciens. Nous verrons, de notre côté, que les rites funéraires et plus précisément d'étranges pratiques d'allure funéraire sur le site cultuel de Ribemont-sur-Ancre pouvaient avoir pour cadre idéologique de telles croyances.

Caractères de la théologie gauloise

On vient de le voir, le peu de sources dont nous disposons ne nous autorise pas à tenter la reconstitution d'un panthéon gaulois dont on pourrait d'ailleurs contester la réalité, puisque chaque peuple, peut-être même chaque tribu en possédait un propre. L'iconographie gallo-romaine ne nous est que d'un faible secours, elle peut même nous induire en erreur. On ne peut mieux faire que répéter les propos de Georges Dumézil à son propos : « Nous sommes, avec ces monuments, dans une religion décomposée, sans théologie. Plus de druides, plus de guerriers gaulois. L'aristocratie s'est romanisée. Seuls les marchands, les gens de métier, les paysans restent en partie fidèles à de vieux dieux : est-il étrange que tous ces dieux prennent une figure monotone de donneurs de richesse ? » Pour l'auteur de ces lignes inspirées, c'est la raison qui doit nous pousser à utiliser principalement le texte de César, seule source raisonnée contemporaine des faits étudiés.

Si le panthéon, comme la mythologie, est disparu à tout jamais, il semble que l'état des connaissances nous permette de repérer un certain nombre de traits qui font l'originalité de la théologie gauloise. L'idée qu'un peuple se fait du monde divin dépend largement de sa manière de vivre et de l'état de la société. Or un grand nombre de peuples qui ont occupé la Gaule au cours des cinq derniers siècles précédant notre ère étaient auparavant soit nomades, soit peu attachés à un sol en particulier. Une telle façon de vivre a ses répercussions sur les conceptions théologiques : le divin ne se décline pas en une famille diversifiée et installée mais tend à une forme de monothéisme qui n'a évidemment rien à voir avec celui qu'enseignent les religions du Livre. On conçoit un esprit omniprésent qui ne s'oppose pas à des forces naturelles car c'est lui qui les anime ou qui se révèle à travers elles. Cet esprit divin se prête plus à la symbolisation qu'à la représentation, c'est pourquoi il est exagéré à propos des Celtes de parler d'aniconisme. Les objets sacrés qu'ils emportaient avec eux n'incarnaient pas telle ou telle divinité mais ils en signalaient la présence constante auprès des hommes.

Parce que les Celtes voyagèrent beaucoup et n'élirent que tardivement domicile sur un territoire défini, ils ne façonnèrent pas comme les Romains une terre sacrée qui se présentait comme la reproduction microcosmique de l'univers habité par les dieux. C'est la raison pour laquelle ils furent plus sensibles que leurs voisins méditerranéens à toutes les manifestations naturelles, à tous les cultes indigènes qu'ils étaient amenés à rencontrer. Ces phénomènes de la nature ou ces créations de l'homme n'étaient que les versions différentes du même esprit divin auquel ils croyaient. Lors de l'épisode fameux où l'on voit Brennus pénétrer dans un temple à Delphes, Diodore nous dit qu'il ne se saisit pas des offrandes d'or et d'argent, mais qu'il ne s'intéressa qu'aux statues divines de pierre et de bois. Il s'en moqua mais les emporta. Quand les Celtes arrivèrent en Gaule, les rivières, les montagnes, les sources, etc., portaient déjà des noms soit d'une souche celtique plus ancienne, soit donnés dans une autre langue. Ces noms désignant une force divine furent conservés par la population immigrante, intégrés à un système de pensée divine qui était d'une extraordinaire souplesse. Ils formèrent la base d'une topographie religieuse naissante où ils finirent par se fondre : la divinité

topique indigène devint la représentante de tel dieu de la tribu, le nom demeura, probablement aussi une partie du culte.

Beaucoup de ces peuples, avant leur installation, mais même après – notamment les peuples belges –, étaient avant tout des peuples guerriers. Leur représentation divine principale avait évidemment cette nature belliqueuse. Et c'est à ce type divin que César fait allusion quand il parle de Mars. Les sanctuaires dont il sera question dans la partie suivante sont essentiellement connus dans le nord de la Gaule et précisément chez les peuples belges dont la réputation guerrière fut à ses dépens confirmée par César. Or, la plupart de ces grands lieux de culte qui avaient une audience élargie à la *civitas* tout entière voire à une confédération, présentent des caractères guerriers indéniables. Chez les Belges, les Ambiens, les Atrébates de l'époque de l'indépendance, le culte guerrier semble même occulter toute autre forme de culte, agraire, artisanal. L'impression se dégage que chez tous ces peuples le dieu principal était une forme de Mars, que c'est elle qui incarnait les grands principes divins qui chez d'autres peuples pouvaient être attribués à une autre divinité. L'importance de ce culte guerrier dans un certain nombre de cités est encore signalée par le bref tableau du panthéon gaulois quand César écrit que chez de nombreux peuples on peut voir dans des lieux consacrés des monceaux de dépouilles guerrières, telles que celles dont les sanctuaires belges nous donnent image.

Cette prépondérance dans le texte de César du dieu Mars et des manifestations qu'il inspire, fait évidemment pendant à ce qui est dit, au début du texte, de Mercure. La prééminence de ce dieu caractérisé comme protecteur des voyageurs et du commerce, le seul qui soit statufié, qui se présente en gros déjà comme une divinité gallo-romaine, s'oppose radicalement à la figure d'un Mars gaulois qui montre de grandes affinités avec le Mars de la Rome archaïque. Il est difficile d'imaginer que deux personnalités aussi différentes et surtout aussi anachroniques aient pu coexister sur le même rang hiérarchique à l'intérieur d'un même panthéon. On s'imagine assez bien dans quelle région de la Gaule ce Mercure pouvait régner, celle où le commerce était fort développé, où les *negotiatores* romains s'étaient installés déjà depuis longtemps, autrement dit le Centre-Est, les cités des Eduens, des Bituriges, des Arvernes et des Séquanes. Une preuve indirecte nous en est donnée par Diodore au Livre IV : chez les Mandubiens, voisins des Eduens et peut-être leurs clients, la ville d'Alésia passait pour avoir été fondée par Héraclès. Autrement dit, la divinité principale de cette ville et peut-être du peuple était une divinité d'allure gréco-romaine, décrite comme ennemie farouche des mœurs barbares, protectrice du commerce et bâtisseuse de routes, soit la copie quasi conforme, excepté le nom, du Mercure de César.

Je ne pense pas qu'il faille voir seulement dans la place accordée par César à Mercure une *interpretatio romana* destinée à rassurer le sénat romain, à préparer les commerçants et les chefs d'entreprise à une installation future en Gaule, comme la thèse en a été développée par Michel Rambaud. Nous savons aujourd'hui, grâce à une documentation archéologique plus importante et mieux analysée, que le centre-est de la Gaule connaissait une forme de romanisation avant même l'arrivée de César, par le

commerce, les échanges diplomatiques, les services du mercenariat et l'adoption par les Gaulois de modèles politiques romains. Cette romanisation volontaire, souhaitée par un peuple comme celui des Eduens, avait évidemment sa traduction religieuse, celle que prouve la présence d'Héraclès à Alésia. La souplesse de l'esprit gaulois qui trouve une illustration éloquente dans ses œuvres d'art se prolongeait dans la théologie. Le panthéon gaulois qui s'était enrichi de divinités indigènes qu'il avait trouvées sur place, avait les mêmes facilités pour adopter les dieux des étrangers. Mais cette souplesse s'accompagnait naturellement d'un manque de rigueur, de l'absence d'esprit de classification, propres à la religion romaine : les dieux étrangers perdirent certains de leurs traits d'origine et se fondirent probablement avec des homologues gaulois avec lesquels on pouvait les rapprocher.

Dumézil a fait remarquer que Mercure et Minerve, dans l'exposé de César, se différencient mal et que Junon, Cérès sont absentes. Dans cette analyse on peut aller plus loin et constater que les cinq figures divines, si on leur ajoute Mars, présentent un indéniable caractère de souveraineté, comme si chacune présentait pratiquement toutes les attributions fonctionnelles mais se distinguait des autres par la prééminence d'une fonction : commerce, artisanat pour Mercure, art et artisanat pour Minerve, rôle guérisseur d'Apollon, de souverain pour Jupiter et de guerrier pour Mars. Autrement dit chacune a pu être une divinité principale et omnipotente. Cette analyse rejoint celle que l'on vient de faire à propos de Mars et de Mercure. Si Mars fut la figure privilégiée des peuples belges, si Mercure connaissait un grand succès chez les peuples de l'empire éduen, on est en droit de se demander si les peuples de l'ouest armoricain n'avaient pas des faveurs propres pour Apollon, si les peuples aquitains spécialisés dans l'extraction et le traitement des minerais précieux n'honoraient pas plus particulièrement la correspondante de Minerve. Si c'est le cas, nous comprendrions beaucoup mieux le sens et la méthode du résumé de César : informé par des commerçants romains – on a souvent parlé du rôle de Diviciac – il a mentionné en premier lieu le dieu le mieux représenté dans la région dont ses informateurs étaient issus ; ensuite ceux-ci lui citèrent quelques-uns des dieux principaux qu'on rencontrait dans les autres régions de la Gaule. Ainsi l'auteur de la *Guerre des Gaules* n'aurait eu connaissance que des dieux principaux présents en Gaule, la description des dieux secondaires étant une tâche aussi impossible pour lui qu'elle l'était pour ceux qui le renseignaient. La synthèse qui est née de ces entretiens ne concerne donc que les dieux souverains de l'ensemble du territoire gaulois, en aucun cas elle ne peut prétendre à tenir lieu de véritable panthéon pour quelque *civitas*.

Ces informations, avec les lacunes qu'elles présentent, demeurent cependant un outil incomparable pour avoir quelque idée de la mentalité religieuse des Gaulois et surtout pour comprendre comment elle se prêtait à l'importation de valeurs et de pratiques romaines qui ne la feraient jamais disparaître mais donneraient forme à une religion nouvelle, qui nous est encore largement énigmatique, la religion de l'époque gallo-romaine.

LES LIEUX DE CULTE



Le sol du lieu de culte guerrier de Ribemont-sur-Ancre (Somme), jonché d'os humains et d'armes. IIIe s. av. J.-C.

Jusqu'à présent, l'étude des lieux de culte occupait une place minime, parfois même elle n'en tenait aucune dans les différents exposés qui ont été consacrés à la religion gauloise. Deux préjugés expliquent une telle carence. Depuis les premières études qui remontent à la Renaissance on a considéré, sur la foi des auteurs antiques, que la religion reflète ce qu'il y a de plus barbare dans la civilisation gauloise. Ce caractère devait s'exprimer par une opposition à ce que les religions classiques nous montrent, des temples, des sanctuaires d'une beauté saisissante, c'est-à-dire par l'absence de lieux où résidait une divinité et où on pouvait l'honorer régulièrement. Le deuxième préjugé tient à la conception naturaliste des cultes primitifs qui s'est développée aux XVIII[e] et XIX[e] siècles et qui a cru trouver des arguments de choix dans la littérature antique, notamment dans le passage fameux de Pline évoquant la cueillette du gui. Les historiens de la religion gauloise y ont vu la croyance en une divinité assimilée à la forêt, représentée par le chêne et honorée indifféremment dans tous les lieux boisés offrant les conditions nécessaires à l'exercice du culte, la présence du gui par exemple. D'autres dieux « naturels » ont été reconnus aussi dans telle montagne, telle source qui fut plus tard le siège d'un temple gallo-romain. C'était là la preuve que les Gaulois croyaient avant tout en des forces naturelles auxquelles ils rendaient grâce là où ils les rencontraient, sans que ce lieu trahisse un choix et un aménagement volontaires. Une telle opinion, aussi réductrice du culte, s'intégrait parfaitement à la vision quasi misérabiliste de la société gauloise qui est demeurée en vogue jusqu'à la seconde moitié du XX[e] siècle.

Ce sont des chercheurs allemands qui, à partir des années 1930, combattirent – il est vrai dans le cadre de la recherche de leur identité nationale – cette conception barbare de la protohistoire et cherchèrent à attribuer d'authentiques lieux de culte aux Celtes des derniers siècles précédant notre ère. Ils crurent les trouver dans des enceintes de terre, d'assez grandes dimensions et de plan carré, les *Viereckschanzen* que des fouilles récentes interprètent plutôt comme des constructions domestiques et souvent d'origine médiévale. Mais l'important pour la recherche et l'histoire de la religion fut cette volonté de donner aux Celtes de réels lieux de culte, fixés au sol, aménagés et, somme toute, assez comparables à ceux que l'on connaît en Grèce et en Italie. La recherche française des vingt dernières années a donné raison à ces précurseurs : des dizaines d'installations cultuelles gauloises ont été mises en évidence dans le nord et l'ouest de la Gaule.

Dans l'étude d'une religion le sanctuaire joue un rôle important. Il traduit l'installation d'un culte dans une société donnée, et sur un territoire donné. Il distingue une religion établie de la simple religiosité populaire parfois encore empreinte de magie. Le lieu de culte est aussi un microcosme qui donne à sa façon une image idéale de la nature maîtrisée par l'homme avec l'aide des dieux et en leur honneur. Son étude nous offre donc toutes les chances d'accéder aux caractères fondamentaux de la mentalité religieuse.

Textes antiques et archéologie

Le témoignage des textes antiques

Les rares textes grecs et romains qui mentionnent explicitement des lieux de culte gaulois, c'est-à-dire ceux de César, de Pline et de Lucain, ont été curieusement détour-

nés de leur sens par les spécialistes de la religion gauloise, sous l'influence des deux préjugés que nous venons de mentionner. Chez ces trois auteurs ils ont voulu voir l'existence de forêts sacrées là où il n'est question que de « lieu consacré » (*locus consecratus*) et tout au plus de « bois sacré » (*lucus*). Or ces termes, tout autant que ceux employés en grec par des auteurs comme Diodore et Strabon qui n'ont guère suscité l'intérêt de ces mêmes auteurs, sont riches de sens et viennent heureusement compléter les informations que nous livre l'archéologie et qui seront exposées plus bas.

La tournure *locus consecratus*, peu évocatrice et qui semble un fourre-tout commode, a au moins un mérite, celui de signaler que l'auteur de langue latine a volontairement refusé d'utiliser les termes classiques de *templum*, *aedes*, *fanum*, *adytum* qui sont ceux qui désignent généralement des installations cultuelles, selon toute probabilité parce qu'il ne reconnaissait pas dans les lieux gaulois l'image qu'on se faisait à Rome de la résidence monumentale ou seulement symbolique d'une divinité. Cependant, dans son imprécision, *locus consecratus* indique clairement une aire sacrée, un espace soigneusement délimité de celui qu'occupent les hommes et réservé exclusivement à une divinité et au culte qu'on lui rendait.

Le terme de *lucus*, d'un usage spécifique dans la langue latine, désignant un sanctuaire marqué par un bois sacré, c'est-à-dire un lieu de culte artificiellement paysagé, traduit le même embarras. Il apporte pourtant une information supplémentaire, la mention d'un aménagement végétal suffisamment remarquable pour que le lieu puisse passer pour un *lucus*. C'est d'ailleurs assez souvent le mot qui est utilisé pour désigner ou décrire des lieux de culte italiques, d'origine ancienne et ne présentant pas les caractéristiques monumentales des édifices cultuels de Rome. Ce que l'on peut affirmer, c'est que le mot n'aurait pu être utilisé pour un lieu de culte dépourvu d'un aménagement végétal assurant la résidence de la divinité.

Pour évoquer un lieu ou une construction permettant le culte, le grec dispose d'un champ lexical au moins aussi étendu que le latin. Et il est évidemment intéressant d'observer comment celui-ci a été utilisé pour les installations gauloises. Seuls deux auteurs nous offrent des exemples de cet emploi, Strabon et Diodore. Strabon utilise deux fois le terme *hieron* à propos du sanctuaire de Toulouse et de celui d'une île située en face de l'embouchure de la Loire. Ce mot est une forme substantive d'un adjectif signifiant « sacré », il est employé le plus couramment dans les textes grecs concernant la religion. Et son sens, comme l'a montré M. Cazevitz, est peu précis, il « désigne toute sorte de sanctuaire ». Cependant, à l'usage, on constate qu'assez souvent il est utilisé à propos d'ensembles plus ou moins complexes comprenant au moins une enceinte sacrée et un ou plusieurs bâtiments. C'est ce qui correspond bien à l'emploi qu'en fait Strabon, puisque dans les deux cas, nous pouvons être sûrs de l'existence d'un bâtiment (équivalent de temple) mais que pour autant ce n'est pas ce dernier qui a été privilégié par un mot courant tel que *naos* (le « temple »). Strabon, toujours à propos de Toulouse – et là, il semble qu'il copie fidèlement Posidonios à qui il se réfère, emploie également le terme *sekos* qui signifie « enceinte ». C'est l'équivalent, à l'époque où il est employé, de *temenos*.

Diodore, dans le seul passage où il évoque les aménagements cultuels, emploie les deux mots *en toïs hieroïs kaï toïs temenesin*. *Temenos* a un sens beaucoup plus précis, bien connu, c'est le « terrain, » la « propriété » dans son usage primitif, devenu par la suite l'« enceinte sacrée ». Le mot est rapproché du verbe *temnein* qui signifie « découper ». L'association sous la plume de Diodore des deux mots, courante en grec, pourrait n'être qu'une formule généralisante. Cependant, comme il s'agit encore de la copie d'un texte de Posidonius décrivant des faits remontant à la fin du IIe siècle ou au tout début du Ier siècle, les deux termes pourraient préciser deux réalités différentes, des sanctuaires comprenant des aménagements architecturaux et des lieux de culte plus archaïques d'aspect, seulement matérialisés par une enceinte.

Ce vocabulaire latin et grec, mésestimé par la plupart des historiens qui se sont penchés sur la religion gauloise, s'avère donc relativement précis mais surtout il traduit bien, avec les difficultés lexicales que rencontraient les auteurs pour décrire une réalité qui leur était étrangère, ce que l'archéologie nous révèle aujourd'hui à sa manière, par les traces que ces aménagements ont empreintes dans le sol.

L'apport de l'archéologie

Les deux approches se complètent heureusement et doivent désormais demeurer indissociables. L'archéologie, qui a la charge de l'étude des lieux de culte, met en évidence deux grandes séries de phénomènes. Celle qui nous est la plus habituelle depuis la fouille des sanctuaires grecs et romains concerne l'aménagement architectural. Elle livre non seulement les plans précis des constructions mais nous renseigne aussi sur les matériaux utilisés et dans bien des cas permet la restitution, pour le moins graphique, de leur élévation. Ainsi, les temples dont des descriptions littéraires n'évoquaient que l'allure générale et les décors les plus remarquables apparaissent dans leurs détails les plus fonctionnels, ceux qui peuvent expliquer certains rites ou qui permettaient leur réalisation. Pour les constructions gauloises il n'en va pas autrement, bien que les matériaux utilisés soient le bois, la terre et plus rarement la pierre.

L'autre série de phénomènes que l'archéologie révèle touche aux pratiques, aux gestes que les hommes accomplissaient en ces lieux. C'est un domaine immense que l'archéologie classique n'avait exploité que superficiellement par l'exhumation d'offrandes. L'archéologie protohistorique, avec des méthodes empruntées aux fouilles préhistoriques (notamment celles mises au point par André Leroi-Gourhan), permet d'aller beaucoup plus loin dans cette voie et de nous faire connaître non seulement des réalisations artistiques destinées aux divinités mais tout un monde de gestes, des plus simples aux plus solennels, qui faisaient la vie même du sanctuaire. Le sacrifice animal, et plus spécialement celui du bœuf, a pu de cette façon être reconstitué lors de l'étude du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde. Le traitement des dépouilles guerrières qui se décline en une multitude de manipulations est en cours d'étude sur le site de Ribemont-sur-Ancre.

De ces pratiques rituelles comme de ces installations, dont la plupart devaient paraître très banales à des voyageurs grecs ou romains, les textes ne parlent pas. Et l'absence d'iconographie, d'archives et de règlements administratifs autochtones, seules la fouille et l'étude des restes archéologiques peuvent la pallier. Les sciences appliquées à l'archéologie doivent même permettre d'aller beaucoup plus loin. L'examen palynologique systématique des sols, des fossés de clôture, des fosses de ces sanctuaires contribuent à la reconstitution de l'environnement végétal, qu'il soit naturel (forêt, buissons, rivières, etc.) ou artificiel (cultures, haies, aménagement botanique). La pédologie et la sédimentologie nous renseignent sur la nature du terrain que les constructeurs ont rencontré et sur les traitements qu'ils lui ont fait subir.

A l'inverse, ces relevés, ces examens scientifiques ne nous diront rien, en l'absence d'une inscription ou d'un texte littéraire, de la personnalité de la divinité honorée, du nom qu'on lui donnait et des pouvoirs qu'on lui attribuait. La mentalité religieuse, hormis le classement des pratiques en quelques grandes catégories universelles, demeurera largement hors de portée. Il en est de même de l'histoire du lieu de culte qui se fond dans celle de la communauté : les catastrophes naturelles ou guerrières (incendie, inondation, tremblement de terre, etc.) peuvent laisser des traces tangibles mais les décisions politiques qui ont abouti à une restructuration, parfois à une fermeture de ce lieu ne peuvent être révélées par la fouille. Il est clair que la perception intellectuelle ou individuelle que le Gaulois avait du monde divin ne nous sera restituée qu'au travers des textes littéraires que ses voisins grec ou romain lui ont consacrés ou à travers des dédicaces que lui-même aurait pu apposer à quelque offrande.

Les lieux de culte découverts en Gaule

Pour des raisons qu'on exposera plus loin, le nombre de lieux de culte gaulois, de la période précédant la conquête, est difficile à apprécier. Sur l'ensemble du territoire français, plus d'une trentaine ont fait l'objet de fouilles conséquentes. Mais on en connaîtrait par la prospection aérienne ou pédestre plus d'une centaine. Ces chiffres sont en eux-mêmes assez considérables. Ils correspondent au nombre de fanums gallo-romains connus en Gaule quand Louis de Vesly au début de ce siècle commença à les répertorier.

La moitié des lieux de culte qui ont été fouillés l'ont été dans l'actuelle région Picardie et plus précisément dans les deux départements de l'Oise et de la Somme. Dans ces deux départements la prospection aérienne révèle l'existence d'une trentaine d'autres lieux de culte gallo-romains dont l'origine a toutes les chances d'être gauloise. A moins que la région n'ait présenté à l'époque gauloise une sorte d'isolat, remarquable par sa religiosité – ce dont aucun texte antique ne rend compte, il nous faut donc croire que cette même région est représentative de la répartition des aménagements cultuels en Gaule. Autrement dit, on peut estimer qu'aux trois derniers siècles précédant notre ère, celle-ci comprenait des centaines voire quelques milliers de lieux de culte.

Ces chiffres peuvent être encore précisés. Il semble que ces structures, visibles d'avion, et se présentant comme des ensembles assez importants en superficie et généralement isolés, correspondent de fait à des sanctuaires relativement importants, celui d'une confédération de peuples comme Ribemont-sur-Ancre, celui d'une *civitas*, celui d'un *pagus*, comme c'était peut-être le cas de Gournay-sur-Aronde, enfin celui d'une tribu composant le *pagus*. Des fouilles récentes viennent de révéler d'autres types d'installations cultuelles, installées au cœur même d'habitats plus ou moins importants, parfois même au centre d'une résidence aristocratique qui ne regroupait que quelques dizaines d'habitants. Ces lieux de culte véritables en ce qu'ils sont clairement séparés des quartiers d'habitation, en ce qu'ils possèdent une installation sacrificielle et montrent des offrandes de type guerrier ou tout au moins aristocratique, ne peuvent être caractérisés comme des sanctuaires au sens habituel du terme, lieu de culte autonome permettant l'activité religieuse d'une communauté élargie. Leur nombre est certainement beaucoup plus élevé et viendrait s'ajouter aux sanctuaires proprement communautaires.

Comme on l'a évoqué plus haut, la mise en évidence archéologique de ces lieux est relativement récente, elle date d'une vingtaine d'années. La fouille du site du « Parc » à Gournay-sur-Aronde a été le « révélateur » d'une recherche qui ne cesse de trouver des prolongements heureux, notamment à l'étranger. Cette fouille d'un ensemble cultuel, relativement bien conservé et présentant une rare lisibilité quant à l'évolution des structures architecturales du début du III[e] siècle jusqu'à l'époque gallo-romaine, a fait apparaître d'emblée les principales caractéristiques de la plupart des lieux de culte gaulois : enclos fossoyé, doublé d'une ou plusieurs palissades, autel creux, porche d'entrée monumental, restes sacrificiels en grande quantité, offrandes guerrières, présence dans pratiquement tous les cas d'une installation gallo-romaine postérieure, sur l'emplacement même des structures gauloises. Dès lors, il était possible de repérer, sous bien des fanums gallo-romains, des lieux de culte plus anciens, antérieurs en tout cas à la conquête romaine. Cette découverte remettait en cause bien des *a priori* que nous avions sur les effets de la romanisation que nous avons tendance, notamment en matière religieuse, à surestimer. Elle permettait d'entrevoir à court terme une topographie religieuse des terroirs gaulois dont nous ne soupçonnions même pas l'existence il y a seulement trente ans.

Par chance, la fouille du sanctuaire de Gournay a été exhaustive : l'ensemble de la surface de l'enclos sacré fut fouillé, le fossé de clôture, richement comblé de restes sacrificiels et d'offrandes, entièrement dégagé et son matériel restauré et étudié. La publication qui suivit offrit en quelque sorte une grille d'analyse, utilisable pour d'autres sites, soit moins bien conservés, soit fouillés anciennement et quelquefois seulement sondés. Le nombre des sites qui ont révélé leur appartenance au même type montrèrent rapidement que la structure de Gournay n'était nullement une exception mais plutôt un représentant assez commun d'un type de lieux de culte gaulois, lieux dont on commence maintenant à apprécier la diversité.

Plus de la moitié de ces sites sont connus dans une région qui correspond au quart nord-ouest de la France : Picardie, Ardennes, Nord-Pas-de-Calais, Ile-de-France et

Haute Normandie. Les autres se répartissent principalement sur toute la façade atlantique de la Gaule et en direction de la Rhénanie. Sur la carte des sanctuaires de la Gaule toute la région Centre et l'est de la France constituent une sorte de désert. Cette absence de lieux de culte dans une région de la Gaule considérée comme la plus anciennement celtisée ne trouve pour l'instant guère d'explication satisfaisante. Mais peut-être faut-il la relativiser. Un sanctuaire celtique tout à fait caractéristique a, en effet, été découvert à Mirebeau en Côte-d'Or.

Les antécédents : aménagements de lieux funéraires

L'origine de la conception architecturale des grands sanctuaires qui seront décrits plus loin reste mystérieuse. Aucune filiation claire ne peut être établie ni dans le temps ni dans l'espace entre des enclos quadrangulaires qui pourraient en être les modèles et ceux si caractéristiques qui marquent ces grands sanctuaires. Des auteurs récents ont voulu voir un lien quasi généalogique entre les édifices monumentaux de la fin de l'Age du Bronze, les grandes enceintes quadrangulaires que les archéologues allemands appellent *Viereckschanzen* et le temple rural gallo-romain, plus connu sous le terme de *fanum*. Or il n'y a pas d'évolution architecturale continue entre ces aménagements, pas plus qu'il n'y a de continuité dans leur fonction. A l'évidence, les grands sanctuaires de La Tène moyenne ne perpétuent pas une tradition cultuelle, ils traduisent par une architecture novatrice des préoccupations religieuses nouvelles.

Pour autant, le modèle de ces lieux qui dès le début du IIIe siècle avant J.-C. se révèlent sous une forme déjà très standardisée, ne surgit pas *ex nihilo*. Il emprunte sa forme à des types d'aménagements de l'espace déjà existants et se développe probablement par tâtonnement. Il est probable que les premiers essais se sont déroulés en milieu funéraire pour des raisons multiples. L'espace, ouvert et libéré des contraintes de l'agriculture et de l'élevage, se prêtait aux réalisations monumentales. Le culte funéraire, aux formes très hiérarchisées, ouvrait la voie aux innovations rituelles les plus diverses : sacrifices animal et végétal, banquet aristocratique ou festin communautaire, pompe, procession, etc. Mais surtout la nécropole, souvent tumulaire, était l'un des rares lieux avec sa résidence où l'élite aristocratique pouvait justifier et entretenir ses privilèges. Ici elle pouvait le faire à travers trois types de rites dont elle seule était maître d'œuvre : elle pratiquait l'héroïsation, plus ou moins poussée, de ses ancêtres, elle honorait les dieux par le sacrifice notamment dont elle prodiguait les restes à l'ensemble de la communauté, lors de banquets funèbres ou commémoratifs.

Deux sites sont particulièrement révélateurs des premières formes qu'ont connues les lieux culte à la fin du premier Age du Fer.

La nécropole de Gurgy

Elle se situe dans la vallée de l'Yonne, au lieu-dit « La Picardie ». Bien que partiellement détruit par une gravière puis fouillé lors d'un sauvetage urgent effectué dans

de mauvaises conditions, cet ensemble est remarquable par sa longévité et la cohérence spatiale de ses installations qui en font un modèle exemplaire de l'évolution des structures funéraires à l'Age du Fer. Les vestiges les plus anciens remontent au VI[e] siècle avant J.-C., les plus récents datent du II[e] siècle avant J.-C. Mais les traces d'un bâtiment quadrangulaire aux angles arrondis, matérialisé par de puissants trous de poteaux (R sur le plan), pourrait remonter à la fin de l'Age du Bronze. Il a pu, soit être accolé à un vaste tumulus circulaire de type princier (V), contenant une riche sépulture (n° 60), dont il constituait une sorte de *dromos*, soit avoir été recoupé plus récemment par celui-ci. Quoi qu'il en soit du rapport chronologique entre les deux édifices, le bâtiment R paraît bien avoir connu une fonction cultuelle.

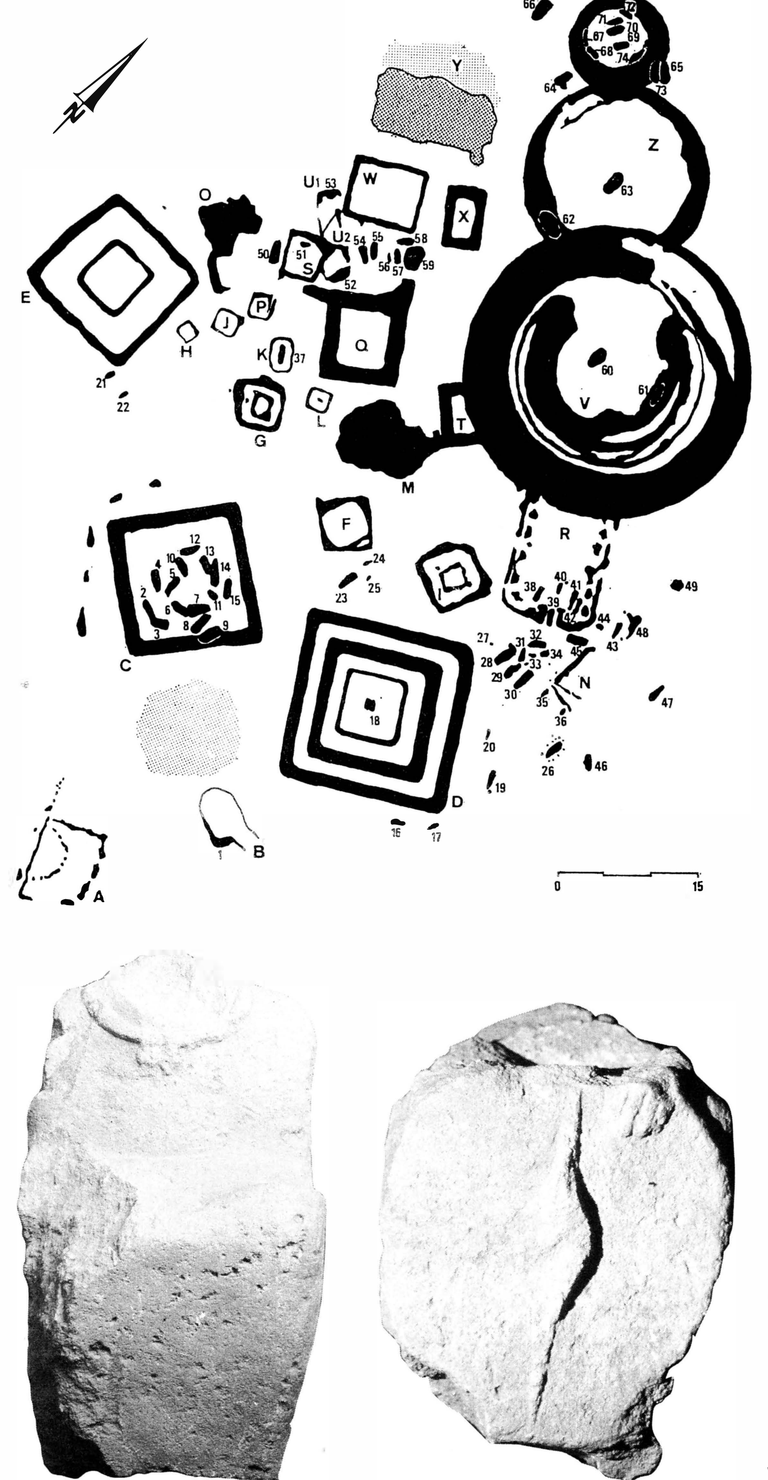
Dans un second temps, cet ensemble, même si le tumulus demeure encore en élévation, est abandonné au profit d'une enceinte carrée, d'une vingtaine de mètres de côté. Cette dernière à elle seule semble pourvoir aux deux fonctions mises en évidence à l'époque précédente, funéraire et cultuelle. Elle ne contient aucune sépulture mais très précisément en son centre se trouve une fosse carrée, d'1 m 20 de côté et d'au moins 1 m 50 de profondeur, remplie de cendres parmi lesquelles se trouvent plusieurs ensembles d'os humains incinérés, l'un notamment à l'intérieur d'une situle en bronze. Cette fosse, construction soignée et nécessairement boisée, annonce déjà les autels creux, de type « chthonien », qui sont l'une des principales caractéristiques des grands sanctuaires de La Tène moyenne. A l'évidence, cette enceinte servait de lieu de crémation à des morts qui n'étaient pas destinés à recevoir une sépulture individuelle mais dont les cendres paraissent avoir été offerts à une divinité infernale et souterraine.

Une troisième phase, couvrant la période allant de La Tène ancienne à la fin de La Tène moyenne, est marquée par une succession d'enclos carrés, de 10 à 15 m de côté, entourés ou parfois occupés postérieurement par des inhumations. A cette époque, le nouveau mode de sépulture, l'inhumation, paraît avoir bouleversé les rites et les aménagements architecturaux destinés à les accueillir. Les enclos dont les fossés sont vides de tout matériel semblent n'avoir connu que des fonctions temporaires et pour une bonne part symboliques.

A Gurgy donc une sépulture princière paraît avoir généré à la fin du Premier Age du Fer un lieu de culte de type « chthonien », dans le plus pur sens du mot, c'est-à-dire à double composante, funéraire et adressée à une divinité souterraine. Pour autant, à l'époque de La Tène, le lieu reprend une vocation funéraire exclusive où le traitement sépulcral individuel prime sur les aménagements collectifs.

Un *herôon* dans la plaine de Vix

Ce culte « chthonien » apparaît sous une forme encore plus emblématique avec les dernières découvertes faites à Vix en 1991 et 1992. Il s'agit d'une enceinte au plan parfaitement carré avec des angles vifs, de 23 m de côté, marquée par un fossé de 2 m à 2 m 50 de largeur et 1 m 50 de profondeur. Une interruption, au milieu d'un des côtés,



Plan général des fouilles de Gurgy (Yonne).

Statues représentant deux personnages (femme probablement, à gauche ; guerrier, à droite) assis, découvertes de part et d'autre de l'entrée de l'enclos de Vix (Côte-d'Or). Ve s. av. J.-C.

d'1 m 20 de largeur, signale une ouverture en direction du nord-ouest. Cette enceinte se trouve au centre de quatre tumulus qui occupent la grande boucle dessinée par la Seine au pied du Mont-Lassois. La célèbre sépulture princière se trouve à seulement 200 m au nord-est. Les vestiges ont malheureusement souffert de l'érosion naturelle et seul le fossé de l'enceinte a livré des informations susceptibles de nous renseigner sur la nature et la fonction de l'aménagement.

Ce sont avant tout plusieurs fragments importants de deux statues taillées dans des blocs calcaires, de taille humaine. Elles représentent une femme et un homme, tous deux assis sur un support très bas, voire à même le sol, ce qui donne à leur position une allure presque accroupie, avec les genoux haut relevés. La statue probablement féminine, à laquelle manquent la tête et les pieds, est traitée en un style archaïque et sobre : seul un torque fin semble nous assurer du sexe de cette femme, drapée dans une vaste robe qui masque les formes des bras et des jambes. Ce torque d'un type particulier, avec des tampons simplement marqués par un retour à angle droit des deux extrémités vers l'extérieur, évoque la parure en or découverte dans la tombe de la désormais célèbre « Dame de Vix ». La figure masculine, tout aussi hiératique par la forme, montre un traitement plus réaliste de la figuration des armes et de l'équipement. Toute la moitié supérieure du corps et la base de la statue manquent mais on reconnaît néanmoins sur la partie inférieure du corps un bouclier ovale posé verticalement devant les jambes, une épée en vue partielle sur le côté droit, une probable jambière matérialisée par un trait curviligne tracé dans le mollet, enfin couvrant les hanches et les fesses une jupette ou plutôt un lambrequin, si l'on en croit les traits rayonnants sur le côté droit représentant des empiècements. Ces deux statues qui ne montrent aucun signe ou accessoire particulier ne révèlent pas d'emblée une identité divine. On reconnaît avant tout en elles un guerrier équipé d'une panoplie complète et une femme suffisamment riche pour se parer d'un torque.

Le fossé a également livré de nombreux os animaux et des tessons de céramique appartenant à un grand nombre de coupes, datées de la fin du premier Age du Fer. Ces dernières suggèrent qu'en ce lieu soit on a beaucoup bu, soit on a procédé à des libations répétées, les deux rites ne s'excluant d'ailleurs pas. D'autant qu'on y a consommé des animaux, bœufs, moutons, porcs et chiens. L'absence d'autel à l'intérieur, la présence de ces deux statues personnifiant plutôt des êtres humains, l'entrée de l'enclos ouvrant en direction du soleil couchant semblent les indices de rites funéraires. Il y eut des sacrifices et un ou plusieurs banquets auxquels les deux statues étaient censées participer par leur présence. Leur position étrange (ils sont assis très bas) rappelle la description célèbre que fait Strabon (IV, 4, 3) du repas des Celtes : « ils prennent leur repas assis sur un lit d'herbes ou de feuillages », ainsi que celle de Posidonius reproduite par Athénée (Cf. Annexe II, N° 1). Le comblement rapide du fossé dans lequel se trouvent à la fois les reliefs de ces repas et fragments importants des statues suppose que l'activité rituelle ne s'est pas installée dans la durée. Néanmoins la représentation figurée des morts témoigne d'une tentative d'héroïsation de personnages importants qui ont fort bien pu être les résidents des tumulus environnants. On ne peut s'empêcher dans le cas particulier de Vix, connu par le riche

matériel de sa sépulture, de voir en cette sorte d'*hérôon* une nouvelle marque de l'influence grecque. Elle ne se serait pas exprimée seulement à travers des objets de prestige transportés à de longues distances mais physiquement par des commerçants et des voyageurs transmettant également leurs idées et leur mode de vie.

Les grands sanctuaires

Comme il arrive souvent dans la recherche archéologique, au début l'arbre cache la forêt. Autrement dit, les exemples les plus extraordinaires focalisent l'intérêt et le retiennent souvent longtemps, au détriment des représentants moins attractifs mais plus caractéristiques. La recherche s'est attachée à l'étude de lieux dont on comprend maintenant qu'ils sont de grands sanctuaires, exceptionnels par l'ampleur de leurs installations et la richesse de leurs dépôts, probablement peu courants sur l'ensemble du territoire, deux ou trois par *civitas*, alors que la grande masse des lieux de culte est composée d'installations plus légères et souvent pauvrement dotées. Parce que dans ce domaine nous avançons comme dans une nuit, percée des quelques éclairs de lumière que nous prodiguent les rares textes antiques qui viennent d'être évoqués, il est évidemment plus facile d'étudier les premiers dont les structures architecturales et le matériel votif et sacrificiel offrent une plus grande évidence. C'est ce que nous ferons donc ici, sans perdre de vue le caractère exceptionnel des grands sanctuaires et en sachant qu'un jour il sera probablement possible de présenter un échantillon plus représentatif des lieux que les Gaulois avaient aménagés pour le culte.

Situation dans le paysage et dans le territoire de la *civitas*

Les lieux de culte du nord de la France montrent des particularités topographiques qui se répètent de site en site. Vu le nombre de ces lieux (une cinquantaine), on peut y voir le reflet de règles qui ont présidé à leur implantation. Leur situation dans le paysage est paradoxale, si on la compare à celle des autres installations humaines. Ils se trouvent, dans leur grande majorité, sur les plateaux et toujours sur des points dominants. Non pas sur des éminences remarquables – qui sont rares dans cette région – mais sur les côtes altimétriques les plus élevées, celles qui permettent de voir un horizon éloigné de quelques kilomètres, parfois de plus d'une dizaine de kilomètres. Ces lieux de culte étant généralement distants les uns des autres de six ou sept kilomètres, il est très courant que de l'un de ces sites on puisse voir un ou plusieurs sites similaires.

Le sanctuaire paraît toujours isolé. En fait, il est au centre d'un espace qu'il domine, et dont la superficie excède toujours plusieurs hectares et quelquefois plusieurs dizaines d'hectares. Espace plan dans le prolongement du sanctuaire. Dans la plupart des cas, il est éloigné de tout habitat ou de toute nécropole, mais il peut se trouver sur un chemin, ou à proximité immédiate. Dans de nombreux cas également, l'emplacement du sanctuaire domine un point d'eau, rivière, confluence, source mais à une distance respectable, de plusieurs dizaines à plusieurs centaines de mètres. La nature du

sol n'est pas non plus laissée au hasard. Dans la majorité des cas, le lieu de culte est installé sur le plateau crayeux là où la couverture limoneuse est assez épaisse et exempte d'argile à silex. Ce choix n'est pas sans raison. La nature de la végétation dépend évidemment du terrain, celle-ci était peut-être autant recherchée que celui-là. Il fallait également une roche qui se prête au creusement des fossés, à la confection de talus et à la bonne conservation des constructions de bois et de terre.

Sur une quinzaine de sites photographiés d'avion on constate la présence, à quelques dizaines de mètres du lieu de culte gaulois, d'un ou de plusieurs cercles de l'Age du Bronze, autrement dit des tumulus arasés. Une telle juxtaposition des deux types de structure ne peut être fortuite. En Irlande certaines divinités celtiques étaient réputées habiter ces constructions de terre, si courantes dans l'île. Mais la comparaison doit plutôt être faite avec la Grèce où de grands sanctuaires ont été installés sur d'anciens *herôa* dont les sépultures étaient soit encore visibles soit seulement symboliques. Le héros présumé demeurer dans la sépulture, étant considéré comme fondateur du lieu de culte, son nom lui restait attaché. Si l'on ne peut prouver qu'une telle construction mythologique rendait compte en Gaule de la naissance de certains lieux de culte, on peut penser que les peuples belges qui créèrent de tels sanctuaires au moment de leur installation définitive sur le territoire, en plus des caractéristiques physiques et géographiques qu'on vient de voir, cherchèrent aussi à justifier le choix du lieu par des critères moins matérialistes : résidence d'un dieu indigène, sépulture d'un héros, construction remarquable attribuée à une civilisation antérieure…

Le lieu de culte occupe également une position dans le territoire de la *civitas* qui n'est pas indifférente. Cela ne doit pas étonner. Les Celtes qui se sont installés en Gaule entre le Ve et le IIIe siècle, avant de délimiter clairement leurs territoires respectifs, ont voulu se les approprier magiquement en accord avec les dieux. La création du sanctuaire, comme un point fixe assurant le dialogue entre les hommes et les dieux, marquait définitivement le territoire, mieux qu'une borne l'aurait fait, car il indiquait la propriété du peuple, non seulement aux peuples voisins mais aux dieux des peuples voisins. La *civitas*, dans le plus grand nombre de cas, était composée de plusieurs *pagi* (en moyenne trois ou quatre), entité territoriale correspondant à une entité ethnique (ensemble de tribus liées généalogiquement et par voie de conséquence religieusement et politiquement). Ces *pagi*, qui constituaient l'échelon structural le plus important des peuples lors des invasions gauloises, existaient encore, parfois avec des pouvoirs à peine diminués, quelques siècles plus tard, lors de la conquête romaine. Il est donc certain que d'emblée chaque *pagus* posséda son propre sanctuaire principal, alors qu'on ne peut pas avoir la même certitude de la création aussi précoce d'un sanctuaire « central », en quelque sorte, à la *civitas*.

La création du sanctuaire « tribal » dut être le véritable acte fondateur de la *civitas*, de même que dans le monde romain la création d'une ville était d'abord un acte religieux. Dès lors, se dessinait une topographie religieuse qui devint vite complexe. Comme on l'a indiqué plus haut, dans la Gaule indépendante religion et politique étaient intimement liées et n'eurent pas le temps de se dissocier avant la conquête, sauf peut-être dans les cités de la mouvance éduenne. Aussi, chaque lieu où s'exerçait

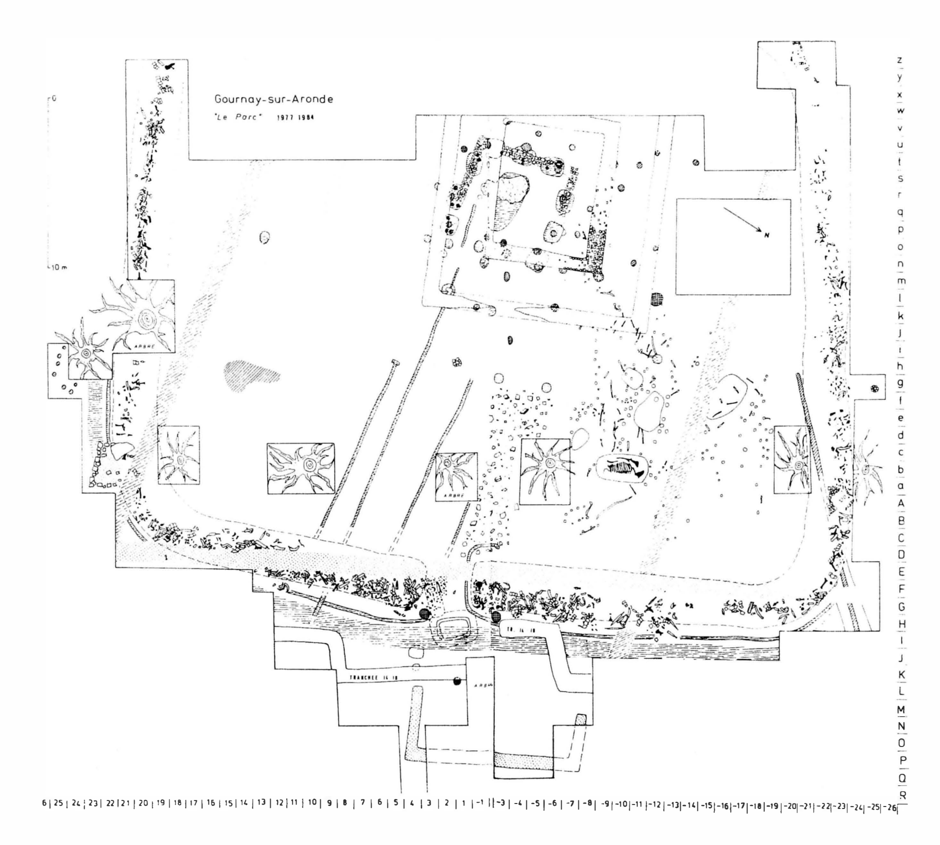
un pouvoir devait avoir sa caution religieuse, ville, bourgade, camp, résidence aristocratique. Les lieux de culte se multiplièrent. Leurs attributions fonctionnelles se transformèrent. Tel sanctuaire de *pagus* put devenir le principal d'une *civitas*. Tel autre, comme celui de Ribemont-sur-Ancre, parce que sa proximité de trois frontières de peuples l'y prêtait naturellement, devint le sanctuaire d'une confédération guerrière. A l'inverse, un sanctuaire ancien dont l'origine pouvait se perdre dans l'histoire d'une population autochtone antérieure à celle du *pagus*, put être délaissé au profit d'installations nouvelles établies sur une bourgade en plein développement ; c'est ce qui a pu arriver au sanctuaire de Gournay dont le culte s'éteint au moment de la création de l'ensemble d'Estrées-Saint-Denis, au tout début du IIe siècle avant J.-C.

Beaucoup d'observations seraient à faire sur le paysage religieux auquel les grands sanctuaires ne participaient que dans une mesure certainement moins importante qu'elle nous paraît aujourd'hui. La conservation exceptionnelle des aménagements cultuels de Ribemont-sur-Ancre montre que les Gaulois dans leurs pratiques religieuses n'utilisaient pas seulement les grandes constructions (grande enceinte, temple, fosse-autel) mais aussi des installations beaucoup plus modestes, simple foyer établi sur le sol, bloc de grès fiché dans la terre servant soit d'autel, soit de représentation divine, soit encore de borne à quelque enclos sacré, comme on en voit encore de nos jours en Inde par dizaines d'exemplaires autour des pagodes monumentales. Cette humble matérialité devait être le lot commun de bien des installations cultuelles les plus familières, autels familiaux, autels isolés dans la campagne ou sur les chemins. Aujourd'hui peu de ces vestiges demeurent encore, enfouis dans le sol. Et si nous les exhumons, il y a peu de chance pour que nous les reconnaissions. Ce sont eux pourtant qui devaient baliser les parcours les plus quotidiens du paysan, comme les processions les plus solennelles.

Un modèle exemplaire : le sanctuaire de Gournay-sur-Aronde

Ce lieu de culte est le seul jusqu'à présent à avoir été entièrement fouillé. Il est à ce titre exemplaire. Nous l'examinerons donc dans le détail. Par chance, on connaît bien également son environnement proche, puisque sa périphérie immédiate, sur une superficie de plusieurs hectares, a fait l'objet de nombreux sondages, mais aussi son contexte régional : de nombreuses prospections, un certain nombre de fouilles récentes nous donnent une bonne image du *pagus* dont il était le centre sur le plan religieux, tout au moins. Les lieux de culte de Montmartin et d'Estrées-Saint-Denis dont il a déjà été question en sont éloignés respectivement de trois et six kilomètres.

Le sanctuaire, de façon exceptionnelle, ne se trouve pas sur un point haut du plateau picard. Il est situé sur le versant de la vallée de l'Aronde, assez près de la rivière, sur une langue de limon formant une petite éminence naturelle qui domine un marécage distant de seulement une cinquantaine de mètres. A l'évidence, c'est le rapport entre cette eau dormante et le lieu de culte qu'on a cherché à privilégier. Le long du sanctuaire passe un chemin qui fut la principale route nord-sud traversant le *pagus*. Ce chemin est marqué par trois autres sanctuaires plus au sud et il vient franchir la val-





En haut: Plan général du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise). En bas: Autel creux au centre de l'enclos sacré.

lée de l'Aronde par le gué qui longe le marécage. Au-delà, de l'autre côté de la vallée, commencent les territoires des Ambiens, au nord-ouest, et des Viromanduens, au nord-est. Le sanctuaire fait figure de sentinelle veillant sur la frontière naturelle que constitue la vallée de l'Aronde.

Plus haut sur le versant, mais à seulement une centaine de mètres du sanctuaire, se trouve une enceinte fortifiée de trois hectares de superficie. Elle est sensiblement plus ancienne que la structure cultuelle. Elle a connu une occupation à l'époque de La Tène ancienne mais son origine est peut-être chalcolithique. Aucune occupation contemporaine du sanctuaire n'a été mise en évidence. Les sondages réalisés dans la proche périphérie du sanctuaire semblent confirmer qu'entre le début du IIIe siècle et le début du Ier siècle avant J.-C. le lieu de culte se trouvait seul dans la campagne. En revanche à partir du milieu du Ier siècle avant J.-C., s'est développée une petite agglomération dans laquelle prenait place le petit *fanum* augustéen qui succéda au sanctuaire gaulois.

Sur le bord occidental du sanctuaire a été rencontrée une fosse qui ne comprenait qu'une vingtaine de vases soigneusement rangés le long de ses parois et laissant un espace central vide. Celle-ci, de plan carré de près de deux mètres de côté, se trouvait au centre d'un petit tertre artificiel, entouré d'un fossé dont le tracé complet n'a pu être mis en évidence. L'examen des vases et des profils de la fosse laissent penser que cette dernière n'a pas été comblée immédiatement après son aménagement mais qu'elle est demeurée ouverte relativement longtemps, suffisamment en tout cas pour que les vases se fragmentent sous les effets des intempéries jusqu'au moment où un remplissage naturel est venu protéger les fonds des vases. Cet ensemble a été interprété comme un petit lieu de culte que les vases permettent de dater du IVe siècle avant J.-C., soit plusieurs dizaines d'années avant la construction du grand sanctuaire.

L'ensemble (tertre et fosse) était probablement en relation avec l'état ancien du sanctuaire qui se présentait comme un simple enclos fossoyé. Les profils du fossé de clôture du sanctuaire montrent, en effet, en quelques endroits l'existence d'un fossé plus ancien presqu'entièrement disparu au moment de son recreusement au début du IIIe siècle, lors de l'aménagement monumental du sanctuaire. Cet état ancien est corroboré par la présence de quelques tessons résiduels de La Tène ancienne dans le remplissage du fossé. Il semble donc que dans les années 280-260, quand les populations belges s'installèrent sur ce territoire, existait déjà en ce lieu un sanctuaire indigène, matérialisé par un simple enclos et une petite fosse-autel où l'on faisait des offrandes de vases, certainement accompagnées de végétaux. Ce lieu de culte devait être dédié à une divinité censée résider dans les eaux des marécages.

C'est ce lieu que les hommes du *pagus rossontensis*, l'un des quatre *pagi* constituant la *civitas* des Bellovaques choisirent pour y édifier leur sanctuaire principal. Cette réutilisation d'un lieu de culte autochtone signifie probablement qu'il existait encore une population indigène qui se trouva englobée dans le nouveau peuplement. Les arrivants belges, comme plus tard le firent les occupants romains, cherchèrent de cette

façon à s'attirer les bienfaits des divinités territoriales, en même temps qu'ils trouvaient le meilleur moyen d'obtenir reconnaissance et gratitude des indigènes.

L'enceinte sacrée

Comme tous les lieux de culte gaulois d'une certaine importance, celui de Gournay se caractérise avant tout comme un morceau de terre découpé au sol et, par conséquent, nettement séparé du monde profane qui l'entoure. Cet espace, d'une petite superficie, de 250 m^2 pour le plus petit enclos connu à ce jour (Bennecourt) à 2500 m^2 pour le plus grand (Ribemont) ne diffère guère par la taille des sanctuaires grecs et romains. Les *téméné* de l'Aphaion d'Egine, du Hieron de Délos, de l'Athenaion de Larisa, de l'Artemision de Sparte ont une superficie assez comparable à celle de l'enceinte de Gournay, environ 1 500 m^2. Ce terrain est avant tout la propriété du dieu qui réside dans son sous-sol ou dans l'un des aménagements que l'homme lui a octroyés, temple, autel creux, bois sacré. Quelques hommes, les desservants et curateurs du sanctuaire, ont à charge la gestion de ce terrain, son entretien et peut-être certaines formes d'exploitation.

Le plan de l'enceinte de Gournay affecte la forme d'un rectangle aux angles arrondis. Cette allure quadrangulaire est répétée par tous les autres lieux connus ; elle s'explique, selon toute vraisemblance, par des considérations d'ordre astronomique. L'ensemble des constructions et de l'entrée principale est orientée et chacun des côtés regarde une direction cardinale. L'orientation permet de caler le calendrier liturgique sur l'un des temps forts du cycle solaire, solstice ou équinoxe. A Gournay, c'est le solstice d'été qui avait été privilégié : l'axe de l'autel creux avait été déterminé grâce à lui. Il n'est pas impossible non plus que ce plan quadrangulaire ait eu des raisons d'ordre augural ; peut-être était-il la reproduction sur la terre de l'équivalent du *templum* romain, cet espace que les augures dessinaient dans le ciel pour y observer le vol des oiseaux. Comme on le verra plus bas, les Celtes avaient, en effet, des pratiques augurales tout à fait similaires.

L'enclos se matérialise avant tout, c'est-à-dire chronologiquement et symboliquement, par un fossé. Il est possible que dans son premier état, celui du sanctuaire indigène au IV[e] siècle, il n'ait été qu'un morceau de terrain seulement découpé au sol. Ce type de clôture avait un indéniable caractère symbolique : malgré sa taille conséquente, environ 2 m 50 de largeur pour une profondeur de plus de 2 m, le fossé ne présentait pas de réel intérêt dissuasif, encore moins défensif. Sur certains lieux de culte, ce dernier prend même l'allure d'une simple rigole ; en revanche, à Ribemont où toutes les installations sont monumentales, le fossé de plus de 3 m de largeur et de profondeur pourrait être celui d'un retranchement. L'origine de ce type d'enclos, fossoyé, de plan quadrangulaire, pose un problème qui a été évoqué à propos des exemples de Gurgy et de Vix. On a voulu y voir la reproduction d'un modèle funéraire. Dans les nécropoles de La Tène ancienne, en Champagne notamment, de tels enclos ne sont pas rares, en effet, et dans certains, dépourvus de sépulture, on a cru reconnaître un lieu de culte. La difficulté tient à ce qu'il n'y a pas d'évidence d'une filiation directe entre

ces enclos sommaires des Ve et IVe siècles en milieu funéraire et les enclos cultuels du IIIe siècle éloignés de toute nécropole. On peut se demander si l'on n'a pas affaire à deux types distincts, descendant d'un modèle unique, beaucoup plus ancien, un espace cultuel seulement dessiné au sol pour une activité temporaire. Ainsi, dans l'Inde védique un nouvel espace sacré de forme quadrangulaire était consacré d'un simple trait sur le sol à chaque sacrifice. Le fossé pourrait donc être la forme primitive de ces installations symboliques s'établissant définitivement en un lieu donné. Il est sûr, en tout cas, que le tracé de ces enclos fossoyés, parfaitement rectilignes souvent avec des angles droits vifs, exigeait une épure au sol, qui pouvait en être le vestige.

A Gournay il n'est pas sûr que dans un premier temps le fossé ait été doublé d'un mur. C'est ce que semble indiquer la palissade qui fut construite postérieurement et qui ne se trouve pas là où on attendrait qu'elle fût : très curieusement elle englobe, du côté extérieur, le fossé. L'installation d'un mur de bois entourant l'espace sacré constitue une étape majeure dans la création du sanctuaire. C'en est quasiment l'acte fondateur. L'espace sacré devient réservé. Il est masqué à qui se trouve à l'extérieur. Désormais le sanctuaire divise les hommes en deux catégories, ceux qui pénètrent dans l'enceinte et deviennent des initiés, ceux qui demeurent dehors. A Gournay, l'installation d'une palissade soignée, constituée de poteaux jointifs accompagne d'autres grands travaux dans l'enclos, cuvelage de l'ancien fossé sur toute sa longueur, creusement d'un nouveau fossé extérieur entourant complètement l'enceinte sacrée, creusement des fosses-autels au centre de l'espace sacré, installation d'un premier porche d'entrée, travaux qui, les uns et les autres, témoignent de l'appropriation du sanctuaire indigène par une nouvelle population autant que d'une nouvelle conception du lieu de culte. Cette seconde naissance en quelque sorte du sanctuaire est datable de la première moitié du IIIe siècle.

Pour autant l'élément principal du sanctuaire primitif, le fossé, n'est pas abandonné. On lui accorde le plus grand respect. Il est méticuleusement boisé et la longue fosse qu'il forme servira pendant plus d'un siècle de réceptacle aux vestiges des trophées et aux restes sacrificiels. De barrière en creux qu'il était entre le monde sacré et le monde profane il devient un cordon constitué des déchets de l'activité cultuelle, comme si ces derniers retournaient à leur premier état sans pouvoir s'éloigner du lieu qui les a fait approcher des dieux.

L'autel creux

Très précisément au centre de l'enclos, sous les vestiges des temples postérieurs, se trouve un complexe de neuf fosses entourant une dixième de plus grandes dimensions. Cet ensemble est géométriquement ordonné. Au centre, se trouve une grande fosse de plan ovalaire de 3 m par 4 m pour une profondeur de 2 m. Elle est entourée de neuf fosses quasi cylindriques de 1 m 20 de diamètre et d'une profondeur originelle de 1 m 40. Celles-ci sont groupées trois par trois sur les côtés sud, ouest et nord et elles ménagent un accès du côté est par un intervalle de 4 m. Le centre des neuf fosses a rigoureusement été défini à partir du centre de la fosse centrale par une distance de 3

m 50. L'espace compris entre la fosse centrale et les fosses périphériques est une bande de circulation de 1 m 50 de largeur.

La fosse centrale a été recreusée au moins à deux reprises. Il n'est donc pas exclu que dans un premier temps elle ait été seule et qu'elle ait été recreusée en même temps que les neuf autres. Comme elles et le fossé dont il vient d'être question, elle a été soigneusement boisée. Cette opération était tout à fait nécessaire dans le cadre d'une utilisation un peu prolongée. Le sol est, en effet, un limon fin qui ne résiste pas au ruissellement, encore moins aux effets du gel.

La fonction de cet ensemble creux a pu être déterminée par l'étude du remplissage, la stratigraphie, et par celle des quelques objets rencontrés. Toutes les fosses présentent un remplissage assez similaire : une importante couche de comblement recouvre dans le fond des couches plus fines, nombreuses, indiquant souvent plusieurs recreusements. A l'évidence, on a affaire à des structures qui sont restées ouvertes assez longtemps (plusieurs dizaines d'années), dont le fond a successivement été comblé soit naturellement soit artificiellement, puis recreusé, comme si on avait à chaque fois voulu le nettoyer. Ces opérations n'ont évidemment laissé que peu de matériel à l'intérieur de la structure : si celle-ci en contenait, il était évidemment chaque fois récupéré lors de ces curages. Dans une des fosses périphériques a été découvert un brin de chaîne de fourreau d'épée en bronze, enfoncé dans le fond de la fosse. Dans la fosse centrale, hormis ce qui a été trouvé dans la couche tardive de comblement, il n'a rien été découvert, si ce n'est trois petits osselets de bœuf, de la taille de petites billes, des sésamoïdes qui sont des pièces importantes dans la compréhension du sacrifice du bœuf et dans celle de la fonction de cette fosse. A l'évidence ces rares vestiges ont été oubliés ou non observés lors du nettoyage systématique des fosses. Leur position stratigraphique, dans le fond, indique d'autre part qu'ils sont en rapport direct avec l'utilisation fonctionnelle de la structure.

L'étude ostéologique réalisée sur l'ensemble des restes animaux du sanctuaire a montré que le sacrifice du bœuf y avait été privilégié, puisque les restes d'au moins quarante individus ont été retrouvés. Ce sacrifice qu'on décrira plus précisément dans la quatrième partie de cet ouvrage est de type chthonien, il s'adressait à une divinité résidant dans la terre. La victime qu'on lui destinait était seulement tuée et offerte tout entière, c'est-à-dire que les hommes ne participaient pas au festin. Les os de ces animaux ont été retrouvés, ils ne portent pas de trace de découpe ou de prélèvement de chair et les colonnes vertébrales n'étaient même pas disloquées. De tels restes ostéologiques sont tout à fait exceptionnels et n'ont pu être produits que par un rituel particulier qui a pu être reconstitué : après la mise à mort, le cadavre de la bête était déposé pour qu'il pourrisse naturellement pendant une durée de six à huit mois. Après ce laps de temps, on prélevait les os qui s'étaient débarrassés de la plus grande partie de leur chair. L'essentiel de ces os était rejeté dans le fossé-réceptacle de la clôture tandis que les crânes étaient mis à part. La fosse centrale, présentant un volume vaguement cylindrique, d'environ six mètres cubes, se prêtait parfaitement au stockage temporaire de ces grands mammifères ; le fait est justement corroboré par la découverte des

sésamoïdes qui sont les seuls os qui ne participent pas d'une articulation et sont les premiers à se libérer lors de la putréfaction.

La grande fosse centrale avait donc pour fonction première de faire communiquer les hommes et leur dieu par le truchement d'une victime qui pourrissait et dont les humeurs devaient être censées alimenter ce dernier. C'est donc un autel creux, tel qu'on le connaît dans le monde grec lors des sacrifices chthoniens, l'*eschara*, mais c'est aussi l'équivalent exact de l'autel védique, un trou au centre d'un cercle sacré, trou où la divinité est censée s'installer pour participer au sacrifice. Ainsi, chez les Gaulois belges du III[e] siècle avant J.-C., l'autel avait conservé la forme pure et archaïque des anciens temps indo-européens. Cet autel, bien que simple trou creusé dans le sol, était l'objet des soins les plus attentifs. Ses parois avaient été recouvertes de douves de bois, comme un tonneau. Probablement était-il fermé d'un couvercle hors des périodes de sacrifices. Enfin, comme l'étude stratigraphique le suggère, il était soigneusement nettoyé après le séjour de chaque victime. C'est un lieu parfaitement pur qui devait, en effet, chaque fois accueillir une nouvelle victime. En Inde, cet autel creux, le *vedi*, était à chaque nouveau sacrifice consciencieusement recouvert de plusieurs épaisseurs de gazon qui servait de couche à la divinité, censée venir physiquement participer au sacrifice qui lui était rendu.

Sur la fonction particulière des fosses périphériques nous avons moins de données. Elles paraissent avoir connu les mêmes opérations de protection, et de nettoyage. Mais nous ignorons pour la plupart ce qu'elles ont pu contenir. Le fragment de chaîne de ceinture découvert dans l'une d'elles indique peut-être qu'on y déposait provisoirement des armes. Deux autres fosses avaient le fond tapissé d'une épaisse couche d'oxyde de fer qui a pu être provoquée par un séjour ou prolongé ou répété de ces mêmes objets. Mais cela demeure une hypothèse. Rien ne s'oppose à ce qu'elles aient pu contenir des victimes animales de plus petite taille. L'une de leur fonctions majeures était en tout cas de marquer au sol les contours de l'autel proprement dit, c'est-à-dire non seulement le trou central mais aussi sa périphérie où officiaient les prêtres qui procédaient au sacrifice. C'est notamment dans cette aire circulaire que la bête était mise à mort, selon toute vraisemblance, à l'extrémité orientale de la fosse, face à l'entrée de l'enclos, face au soleil levant.

L'autel abrité devient un temple

Ce type de construction, n'utilisant que des cavités dans le sol, correspond, comme on l'a vu, à une forme primitive de l'autel, héritière d'un temps où le lieu de culte n'était pas définitivement fixé à un emplacement déterminé. D'emblée, ces installations se révélèrent peu adaptées à l'usage qu'on voulait en faire, tout au moins à une utilisation prolongée. Les fosses furent protégées mais il n'en allait pas de même de l'aire sacrificielle. Or dans une région où les intempéries tout au long de l'année ne sont pas rares, un rituel qui exigeait le respect de règles contraignantes (disposition des sacrifiants, de la victime, préparation de cette dernière, etc.) soulevait de réelles difficultés: amener un bœuf par temps de pluie ou de neige sur un terrain glissant,

l'orienter convenablement au bord de la fosse, le faire assentir à son propre sacrifice, le tout dans une atmosphère recueillie, devaient souvent tenir de la gageure.

La nécessité d'un abri protégeant l'ensemble de l'autel, soit une surface d'une quarantaine de mètres carrés, se fit tôt ressentir. On y céda quelques décennies après ce premier aménagement du sanctuaire, au cours de la seconde moitié du IIIe siècle. Une solution minimale fut retenue : on installa une simple toiture au-dessus de l'aire sacrificielle, toit soutenu par des poteaux installés dans les fosses périphériques, probablement de façon à bouleverser le moins possible le plan existant. Il fallait certainement aussi ne pas perturber le sous-sol, domaine de la divinité, par de nouveaux creusements. Rien n'indique que les neuf poteaux installés aient également soutenu des parois. Le plan même, celui du fer à cheval, qui était le plan d'ensemble des fosses, se prêtait d'ailleurs assez mal à la confection de murs.

Ce premier aménagement, à proprement parler architectural, de l'autel modifia assez peu les rites qui s'y déroulaient, si ce n'est qu'on n'utilisa plus les fosses périphériques comme des contenants. Le sacrifice des grands animaux dut en revanche être singulièrement amélioré dans son fonctionnement. Il est assez difficile de se représenter dans le détail l'élévation de cet édifice. Les poteaux qui soutenaient la toiture, les neuf implantés dans les anciennes fosses et deux supplémentaires à l'avant de l'autel sur le côté oriental, avaient probablement l'allure de colonnes. Ces colonnes de bois, notamment sur la façade orientale, faisaient ressembler la construction à quelque temple classique, si la toiture était en bâtière ménageant un fronton au-dessus de la façade. Mais cela ne peut être affirmé. Il y manquait en tout cas une *cella* fermée.

Dans le courant du IIe siècle, pour des raisons qui nous échappent, le sanctuaire de Gournay a connu un profond réaménagement. La palissade extérieure a été reconstruite en même temps que le porche d'entrée. L'autel n'a pas échappé à ce programme de reconstruction : l'édifice de protection a été entièrement refait, on a même sensiblement modifié son orientation. Le précédent s'alignait sur un axe qui passait à huit mètres au sud de l'entrée de l'enclos ; dans le nouveau plan, l'axe du bâtiment passe très exactement par cette entrée qui a été élargie. Le plan du nouveau bâtiment ne respecta pas celui du précédent mais seulement son emplacement : on le fit quadrangulaire et on le dota de trois murs de torchis sur les côtés sud, ouest et nord. Cet édifice fermé en partie avec sa colonnade de bois en façade ressemblait cette fois beaucoup plus à un temple classique. Deux caractéristiques l'en faisaient différer notablement : l'autel se trouvait à l'intérieur et non à l'avant du temple et il n'y avait toujours pas d'authentique *cella*.

La création de ces trois murs s'explique peut-être par la présence d'un foyer à proximité de l'autel creux, peut-être à l'arrière de la fosse, au fond du bâtiment. Deux raisons nous le font croire. La première est qu'à la fin du Ier siècle avant J.-C., la fosse centrale était recouverte par un grand foyer installé au sol. La seconde raison est que sur le site de Montmartin, à trois kilomètres de Gournay, un édifice similaire à celui de Gournay, quoique sensiblement plus petit, et contemporain montre les deux structures côte à côte, fosse et foyer. On ne peut dire si un tel foyer faisait partie de l'aire sacrifi-

cielle depuis l'origine. Les sols du sanctuaire, qui ont disparu à Gournay, ont entraîné avec eux toute trace de ces éventuels foyers. On peut seulement – et par comparaison avec Ribemont-sur-Ancre – penser qu'il existait de tels foyers dans l'enceinte depuis son aménagement au début du IIIe siècle.

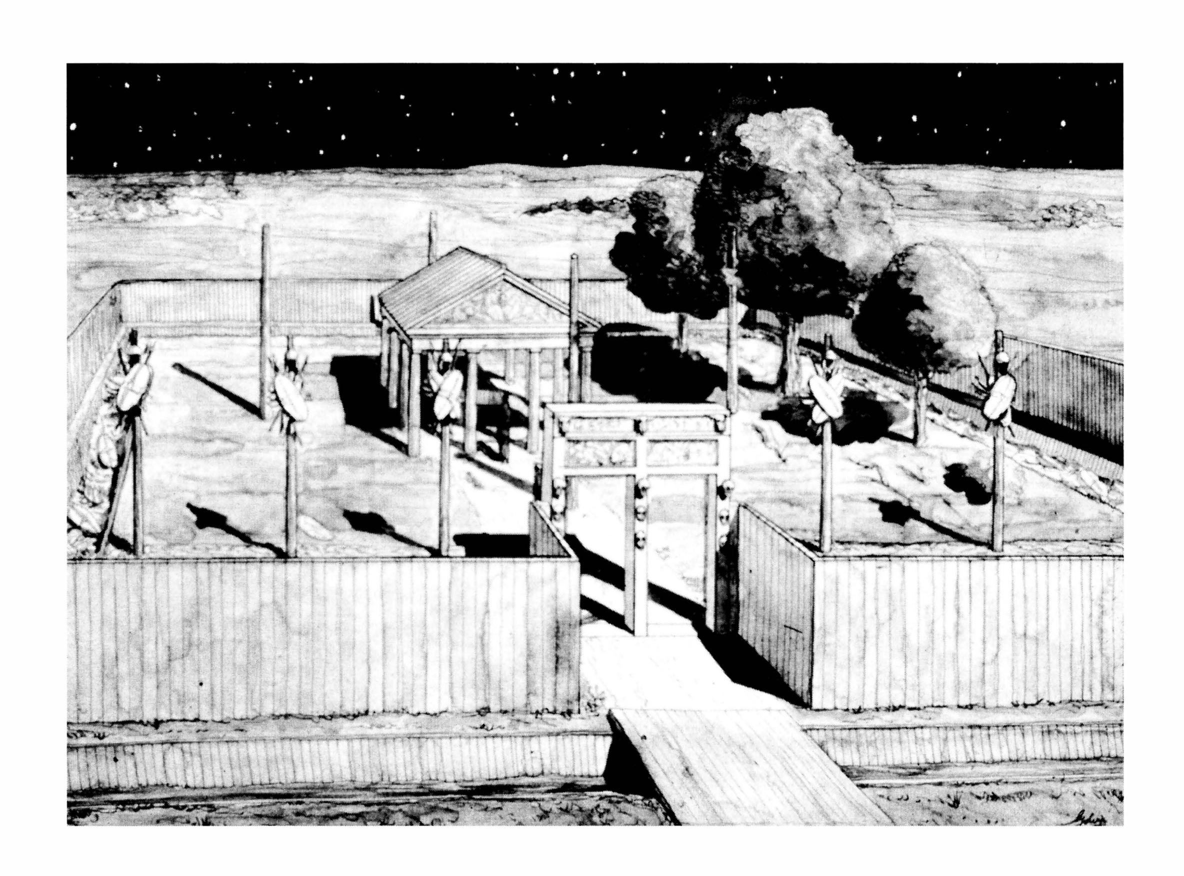
Le porche d'entrée et les trophées

Le troisième élément essentiel du sanctuaire est le porche d'entrée. Sur tous les sites cultuels observés l'entrée de l'enclos montre un aménagement plus ou moins complexe, de la simple paire de trous de poteaux qui trahit l'existence d'une porte aux vestiges plus nombreux laissés par un bâtiment, un véritable porche. C'est une construction semblable que nous donne à voir le sanctuaire de Gournay.

Comme le centre de l'enclos, l'entrée a fait l'objet de travaux importants pendant près de deux siècles par les Gaulois eux-mêmes puis a subi des remaniements importants à l'époque gallo-romaine. La lecture des vestiges les plus anciens ne s'en trouve pas facilitée. L'enclos dans sa forme primitive, celle qui date de La Tène ancienne, présente une notable différence avec les autres enclos cultuels de La Tène moyenne : contrairement à ceux-ci, qui sont entièrement fermés, il présente une entrée marquée par une interruption du fossé. Cette anomalie à Gournay a été réparée par le creusement d'une fosse devant cette interruption, fosse qui prolongeait le parcours du fossé et nécessitait l'utilisation d'une passerelle. La fosse fut par la suite abandonnée, quand un fossé extérieur fut creusé autour de la palissade ; celui-ci était, en effet, ininterrompu.

Dès l'aménagement du sanctuaire au début du IIIe siècle, un porche fut installé. Son plan, en grande partie oblitéré par les constructions postérieures, ne peut qu'être imparfaitement restitué. Nous possédons cependant des informations indirectes sur l'allure qu'il pouvait avoir. Il semble, en effet, que la masse importante d'armes et de crânes de bovidés qui a été exhumée du fossé des deux côtés de cette entrée se soit trouvée préalablement entreposée sur des éléments de ce bâtiment, linteau, parois mais plus vraisemblablement à l'étage de celui-ci ou sur une balustrade. C'est donc un édifice tout à fait conséquent qui couvrait le passage de l'entrée. La confirmation nous en est donnée par le bâtiment qui lui a succédé lors du réaménagement du IIe siècle que nous avons déjà évoqué. Le plan de ce bâtiment cette fois-ci est assez clair, c'est un rectangle qui occupe le passage de l'entrée et vient couvrir le fossé extérieur, il a environ huit mètres de longueur pour cinq mètres de largeur. Son volume comme son allure devaient le faire ressembler à l'édifice qui recouvrait l'autel.

Ce porche indique clairement l'importance de ce lieu de passage qui permettait la communication entre le monde profane et l'espace sacré. Des aménagements du bâtiment permettaient peut-être des rites particuliers qui lui conféraient un rôle de sas par lequel le participant au culte se purifiait avant d'entrer dans le domaine divin. Mais sur le sujet l'investigation archéologique demeure muette. Ce que nous savons, en revanche, c'est que ce bâtiment monumental ouvrant vers l'extérieur était richement orné. Il donnait à lui seul une image évocatrice du sanctuaire. Le fatras d'armes décou-



Reconstitution du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise) à la fin du IIIe s. av. J.-C. (dessin J.-Cl. Golvin).

vert à son pied dans le fossé n'est pas le résultat du simple entreposage de butin dans la partie supérieure du porche. Nous ne sommes d'ailleurs pas sûr qu'il s'agisse de butin : les armes, à cause du nombre répété de deux à trois cents représentants de chaque type (boucliers, épées, fourreaux, chaînes), suggèrent plutôt l'image d'un dépôt de panoplies complètes, peut-être prises sur l'ennemi mais peut-être aussi offertes par les vainqueurs à leur dieu. Ces offrandes dont certaines étaient encore liées ensemble comme en faisceau étaient, pour une bonne part, exposées et participaient à la décoration du porche. Il en va de même des crânes de bovidés qu'on avait détachés du reste de la dépouille. Une douzaine de crânes humains, au moins, figurait dans cette composition d'un genre particulier qui illustrait la guerre et le sacrifice. Mais on ne saura jamais si cet esthétisme présentait un caractère effrayant ou agréable pour le Gaulois qui allait entrer dans le sanctuaire.

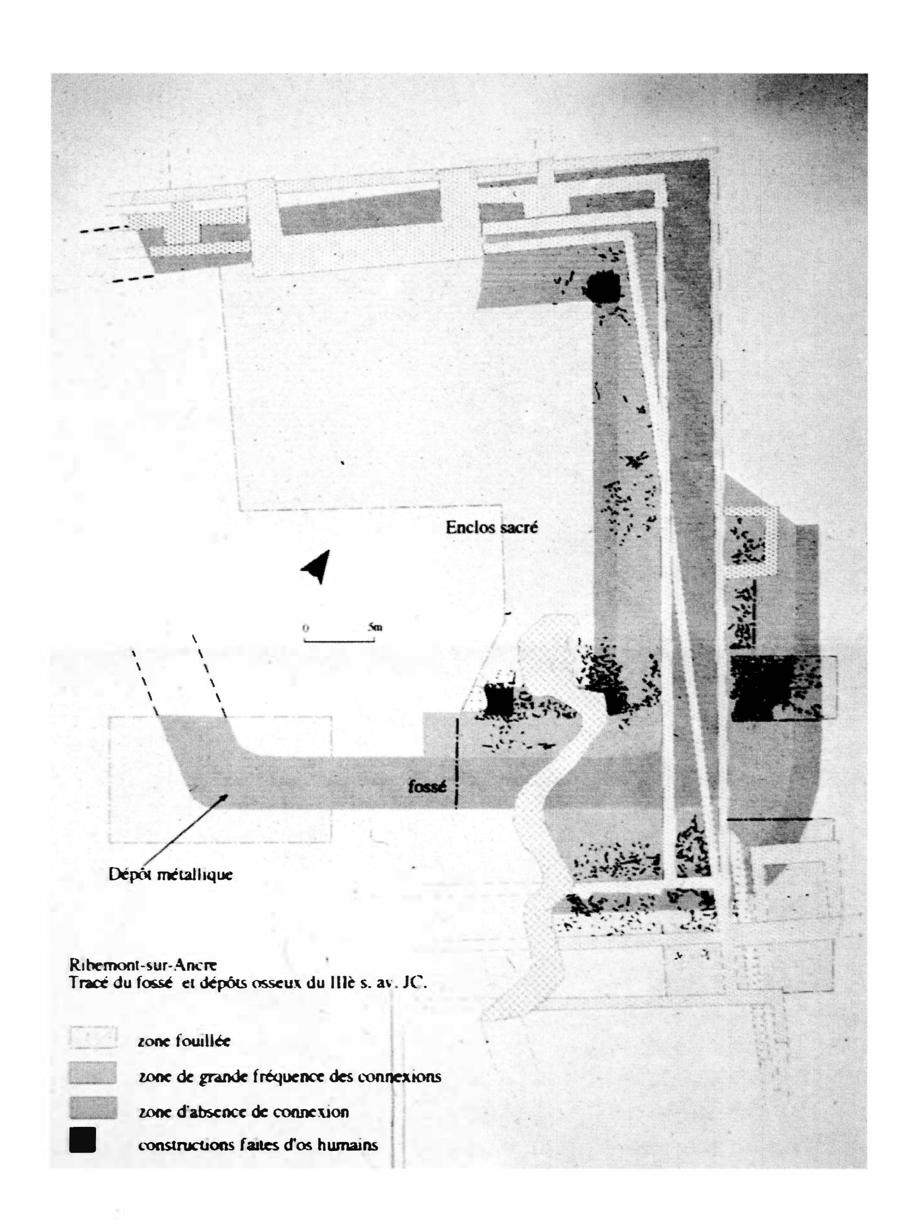
Cette entrée monumentale, qui par l'architecture devait ressembler à celles des *oppida* celtiques, avec sa décoration de crânes humains, fait évidemment songer à un texte de Strabon, encore une copie de Posidonius : « Les guerriers gaulois – écrit-il – rapportent les crânes des ennemis dans leur cité et ils les clouent à des "portes" ». Le texte grec emploie le terme *propylaioïs*, dont la traduction habituelle est « propylées », c'est-à-dire « porche monumental de sanctuaire ». A une époque encore récente où on ignorait tout de l'existence des lieux de culte celtiques, le mot avec son sens aussi spécifique plongeait les traducteurs dans la perplexité et ils préféraient s'en tenir à une traduction neutre, celle de « porte », qui en revanche aujourd'hui apparaît fautive et donne une bonne idée de la précision des descriptions et du vocabulaire de Posidonius.

Un trophée monumental à Ribemont-sur-Ancre

La recherche archéologique la plus récente montre que les lieux de culte gaulois ne se limitaient pas à ce qu'on nomme du terme très général de « sanctuaire », c'est-à-dire des emplacements choisis et plus ou moins bien aménagés où se déroulait une activité cultuelle régulière et vitale pour un bon fonctionnement de la religion. A côté de ces lieux de culte quasi institutionnels se trouvaient, comme on le verra plus bas, une multitude d'aménagements ponctuels dans l'espace et le temps : temples, autels, voire représentations religieuses qui participaient d'installations plus vastes d'une nature générale non religieuse (habitat, fortification, lieu d'assemblée et de justice...). Il pouvait y avoir aussi des constructions d'origine évènementielle qui par la suite étaient devenus des lieux de culte d'une nature très particulière. Les trophées guerriers, bien connus dans l'antiquité gréco-romaine, sont de ceux-là. Le plus représentatif est sans conteste celui de Ribemont-sur-Ancre.

Les trophées celtiques

Jusqu'à la mise en évidence du caractère purement guerrier des étranges vestiges de Ribemont, la présence de trophée militaire chez les peuples celtiques n'avait jamais été



Plan général du sanctuaire de Ribemont-sur-Ancre (Somme).

envisagée d'une façon générale et cette pratique n'était pas évoquée comme une donnée fondamentale de la mentalite religieuse des Celtes. Certes Jacques Harmand avait bien avancé l'hypothèse d'un trophée pour expliquer la découverte d'un nombre important d'armes dans les fossés de défense d'Alésia. Mais ce trophée, il ne le concevait que sous la forme la plus primitive, celle d'un *congeries armorum*, autrement dit d'un simple tas d'armes accumulées après la bataille. Or le trophée grec, comme par la suite sa traduction romaine sont bien autre chose, ce sont de véritables monuments. Et nous allons voir, grâce aux découvertes de Ribemont, qu'il n'en allait pas différemment chez les Celtes. En fait, les tas de dépouilles qu'évoque César et avec lesquels Jacques Harmand identifie les armes d'Alésia, ne sont rien d'autre que le produit de la destruction d'un véritable monument qui n'avait rien à envier par la taille et la décoration à bien des sanctuaires.

On aurait pu faire cette découverte beaucoup plus tôt si l'en avait tenu compte d'une information aussi brève qu'explicite de l'encyclopédiste Elien. Celui-ci écrit: « Mais surtout ils (les Celtes) érigent des trophées à la façon des Grecs, autant pour célébrer leurs hauts faits guerriers que pour laisser derrière eux des monuments de leur vertu (guerrière) ». Certes Elien est un auteur tardif, un paradoxographe toujours en recherche d'anecdotes ou de curiosités mais les quelques lignes qu'il consacre aux Celtes montrent qu'il a puisé dans des sources très anciennes et d'origine grecque, notamment les traits de caractères des Celtes qu'on se plaisait à évoquer à Athènes dans le courant du IIIe siècle. Mais surtout les quelques détails qu'il nous laisse sur ces trophées indiquent que son information était sérieuse et circonstanciée. Il précise que ce sont des trophées de type grec, ce qui veut dire pour cet Italien du IIe siècle après J.-C. qu'il ne s'agissait ni de représentation symbolique ou figurée ni d'un simple amas d'armes mais bien d'une véritable construction. Cette interprétation est corroborée par la deuxième motivation qu'il donne à la pratique: il s'agit de laisser des monuments pour les générations à venir.

Le court texte d'Elien aurait permis de mieux apprécier la découverte d'Alésia. Elle aurait permis également de donner une toute autre interprétation à une découverte sensationnelle faite en 1913, lors du creusement du canal du nord à Moeuvres (Nord). Dans un fossé peu profond furent découvertes de nombreuses armes parmi des restes humains en très grande quantité. Il s'agissait de ceux de près de deux cents individus gisant pêle-mêle. Les crânes manquaient, les corps emmêlés étaient recroquevillés, colonnes vertébrales souvent tordues, membres écartés ou repliés. La découverte fut interprétée évidemment comme un charnier constitué après une bataille. Nous allons voir maintenant qu'elle a les plus grandes similitudes avec celle de Ribemont dont elle est presque contemporaine: le matériel métallique découvert à Moeuvres appartient à La Tène C2, soit la première moitié du IIe siècle.

Une bataille oubliée de l'histoire

A l'origine du monument celtique de Ribemont-sur-Ancre qui lui-même a généré ensuite un immense complexe cultuel gallo-romain, il y a une bataille qui, comme

l'immense majorité de celles que les Celtes ont eu à mener, n'a laissé aucune trace historique. La rencontre sur le terrain de l'histoire et de l'archéologie est rare. Quand elle se produit, le mouvement entre les deux disciplines se fait toujours dans le même sens : c'est toujours l'archéologie qui apporte un petit peu d'eau au moulin de l'histoire. A Ribemont nous avons affaire à un cas exceptionnel, celui où l'archéologie ouvre une fenêtre dans l'ethnogenèse d'un peuple et de son territoire.

L'épisode guerrier s'est déroulé au milieu du IIIe siècle, dans les années 260 probablement. Il a opposé un peuple qui fut victorieux, construisit le trophée et resta par la suite maître de ce territoire à un autre peuple qu'une quinzaine de monnaies d'or trouvées sur les cadavres des guerriers permet d'identifier avec un peuple originaire de Basse-Normandie, *Lexovii* ou *Aulerci Eburovices* probablement. Qui étaient les premiers ? Que faisaient les derniers en ce lieu ?

Seule la confrontation des témoignages historiques et des données archéologiques permet d'avancer une hypothèse. Nous savons désormais, grâce aux nombreuses fouilles préventives récentes, que le territoire généralement reconnu aux Ambiens (en gros le centre du département de la Somme et plus particulièrement les environs immédiats du fleuve) n'a été occupé densément qu'à la fin de La Tène C1 et surtout au début de La Tène C2, c'est-à-dire à la fin du IIIe siècle. Auparavant et notamment pendant La Tène ancienne, cette région (Ponthieu, Vimeu, Amiénois, Santerre), sans être totalement inhabitée devait être particulièrement dépeuplée. Or les historiens depuis toujours s'accordent à reconnaître que la Picardie et ses régions limitrophes ont connu une importante immigration celtique au début du IIIe siècle : ce sont des peuples qui s'appelaient Belges qui ont, si l'on en croit César, par la suite dominé toute la région de la Gaule comprise entre la Seine et le Rhin. Les travaux de l'archéologie montrent aujourd'hui que, contrairement à ce que croyaient les historiens du XIXe siècle qui ont les premiers commencé à écrire l'histoire de la Gaule, cette immigration ne fut ni massive ni soudaine mais qu'elle s'échelonna dans le temps, probablement pendant près d'un siècle, de la fin du IVe à la fin du IIIe siècle. Les Belges, comme les Gaulois qui envahirent la plaine du Pô, arrivèrent pas vagues successives. Les premiers descendirent jusqu'aux abords de la Seine et s'emparèrent de terres fertiles et d'emplacements stratégiques, les suivants comblèrent les vides qui s'étaient créés dans l'occupation du territoire. Les Belges qui, par la suite se firent appeler Ambiens, si l'on en croit les résultats de l'archéologie, n'arrivèrent que lors d'une deuxième ou troisième vague et la datation de 260 proposée à Ribemont s'accorde bien à celles, sensiblement postérieure, des établissements qui se sont ensuite fixés dans cette région.

Il est donc loisible d'identifier les vainqueurs avec des troupes belges qui tentaient de s'installer sur les rives de la Somme. Que faisaient alors en ces mêmes lieux les Gaulois de Basse-Normandie qui, aux dires de César, appartenaient au groupe des Armoricains ? Deux hypothèses peuvent être envisagées. Ou bien eux aussi tentaient de conquérir de nouvelles terres. Ou bien ils défendaient tout simplement une région dont ils avaient l'hégémonie parce qu'ils avaient en charge le commerce avec l'île de Bretagne. Il était alors nécessaire pour eux de contrôler toutes les côtes de la Manche

mais aussi l'arrière-pays et surtout les régions qui permettaient la liaison avec les voies terrestres ou fluviales. La vallée de la Somme avec la vallée de la Seine étaient les deux plus importantes voies de communication en direction de la Manche et au-delà de la Bretagne et de la mer du Nord. La présence sur les rares habitats du IVe siècle en Picardie de céramiques originaires d'Armorique nous fait plutôt préférer cette seconde hypothèse.

Là où se tenait la divinité, là où l'ennemi a cédé

Une bataille décisive, semble-t-il, s'est produite le long de la vallée de l'Ancre à proximité immédiate du lieu où fut installé le trophée. Le nombre de morts actuellement identifiés dans le trophée, environ 500, suppose qu'au moins 5 000 combattants avaient pris part aux hostilités. La ligne de bataille pouvait, en ce cas, se développer sur au moins un kilomètre de longueur. L'armement et les parures découverts laissent supposer que ce sont pour l'essentiel des guerriers d'élite munis d'un harnachement complet qui s'affrontèrent. La découverte parmi les cadavres de guerriers d'un torque en or ayant miraculeusement échappé au ramassage du matériel, lors du nettoyage définitif du site vers -40, prouve que les guerriers les plus prestigieux étaient, comme l'affirment Polybe et Tite-Live, porteurs de telles parures en or. Le faible nombre de fibules fait supposer également que beaucoup de guerriers étaient faiblement vêtus, ce que les historiens de l'Antiquité veulent décrire quand ils affirment que les Gaulois combattaient nus.

Si l'on veut se représenter une telle bataille, le mieux est certainement de relire la description que Polybe fit d'une bataille à peine plus récente, celle de Télamon en 225, description dont l'extraordinaire réalisme est tiré par Polybe du témoignage de Fabius Pictor, historien romain qui participa lui-même au combat. « La multitude des cors et des trompettes était incalculable et leur répondait de toute cette armée poussant ses chants de guerre un vacarme si grand et tel que non seulements les instruments à vent et les troupes mais aussi les lieux environnants qui en rendaient l'écho paraissaient produire ces sons. Effrayants également étaient l'apparence et les mouvements des hommes occupant les premiers rangs qui se distinguaient aussi par leur force et leur beauté. Tous ceux des premières lignes étaient parés de torques et de bracelets d'or. »

Le gros des troupes devait être composé de fantassins qui, par bien des côtés, devaient ressembler à des hoplites légers. Mais il y avait aussi des cavaliers dont les restes osseux des montures ont fini également dans le trophée. Quelques chars de guerre étaient également présents mais certainement pas en grand nombre. Et il y avait surtout à l'arrière des combattants une deuxième troupe de goujats surveillant leurs maîtres, au besoin volant à leur secours et loin derrière l'invraisemblable caravane de chariots, de bêtes de somme, de bétail gardés par des serviteurs, des familles.

Il est évidemment impossible de connaître le déroulement de l'affrontement. On peut seulement présumer que chacune des armées en présence était accompagnée de sa ou de ses divinités protectrices. Celles-ci avaient peut-être, comme on le voit dans

l'Iliade, une présence quasi physique ou tout au moins fantômatique. Si c'était le cas, une place leur était peut-être assignée. L'emplacement du trophée de Ribemont sur une légère croupe du versant de la vallée de l'Ancre a pu correspondre à ce siège de la divinité pendant la bataille. Et l'on comprendrait alors qu'il ait été sacralisé immédiatement après la victoire. De ce belvédère divin pendant la bataille on aurait fait une résidence divine définitive.

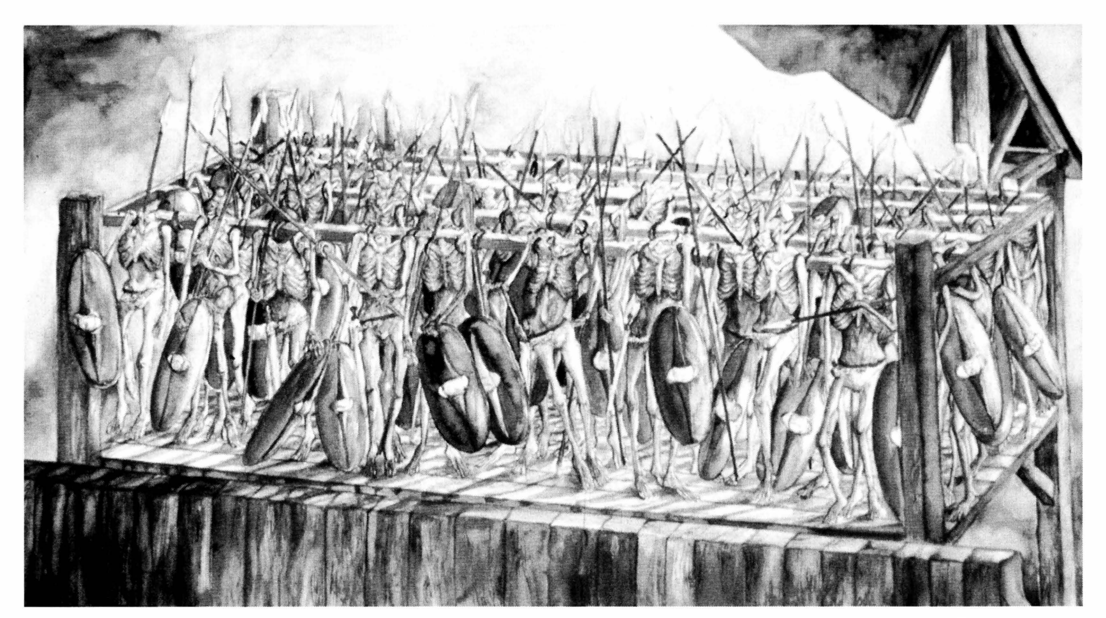
On ne peut cependant exclure que les Gaulois ait eu une conception du trophée encore plus proche de celle qu'avaient les Grecs. Pour ces derniers le trophée devait être érigé là même où l'ennemi avait effectué un demi-tour (d'où en grec le nom de trophée, du mot *tropé* « demi-tour au moment de la fuite ») pour amorcer sa fuite. Mais là encore on peut penser qu'en ce lieu dû au hasard de la bataille le dieu des vainqueurs avait été réellement présent.

Faire des dépouilles un monument

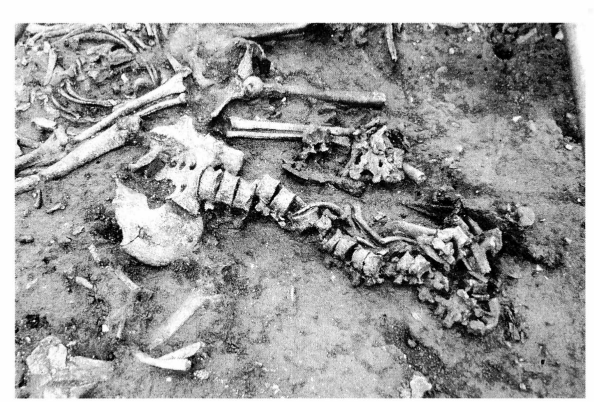
A une victoire gauloise succédait immanquablement une véritable boucherie. Les Celtes coupaient les crânes des ennemis morts. Ceux de Ribemont n'ont pas échappé à la règle: parmi les plusieurs dizaines de milliers d'os appartenant à près de cinq cents individus aucun crâne ne figure mais les vertèbres cervicales ne sont pas rares, qui montrent les traces souvent d'un couteau, parfois d'un objet plus volumineux ayant permis la décollation. Sachant qu'il s'agit de nombre minimaux et que la bataille dut être sensiblement plus meurtrière, il faut s'imaginer que l'opération difficile et méticuleuse a pris beaucoup de temps, une journée, peut-être deux, si l'on en croit Tite-Live pour des combats plus méridionaux gagnés par les Gaulois. Chaque guerrier avait tout loisir de se confectionner son propre trophée, dans la mesure où tout le reste, cadavres et armes, devait revenir à la divinité.

Les moments qui suivaient la victoire étaient l'occasion de rites solennels que nous examinerons plus loin, sur lesquels les découvertes de Ribemont n'apportent qu'une documentation matérielle, celle qui concerne le transfert des dépouilles. Même sur une distance assez courte, probablement moins de deux kilomètres, pour une telle matière à transporter et une telle quantité, l'entreprise n'avait rien d'aisé. Nous le savons par les récits des historiens grecs concernant les suites des batailles hoplitiques: dépouiller le mort de ses armes et de son harnachement, porter le corps déjà rigidifié nécessitaient de la main d'œuvre, du temps et des moyens de transport.

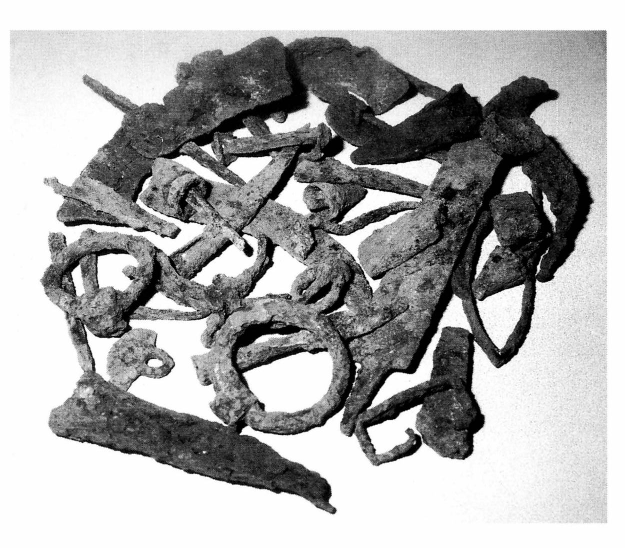
Ce n'était cependant que le début des grands travaux. Il fallait désormais aménager le lieu élu pour le trophée. Alors qu'en Grèce cette installation ne devait qu'être provisoire et constituait, selon l'hypothèse convaincante de Jean-Louis Durand, un autel destiné à justifier sur un mode sacrificiel les tueries de la bataille, chez les Celtes il s'agissait d'un monument durable où, selon toute vraisemblance, la divinité élisait un domicile définitif. Il fallait donc faire du trophée un véritable lieu de culte, c'est-à-dire séparer à l'aide d'un fossé, la propriété sacrée du monde profane qu'étaient le champ de bataille et la campagne environnante. On lui donna la forme quadrangulaire habi-



Reconstitution hypothétique de l'un des bâtiments constituant le trophée (dessin Clara Nondedeu) (p. 109).



Une dépouille presque complète de guerrier gisant sur le sol.



Dépôt d'armes, d'outils et de ferrures de construction découvert dans le fossé de clôture (p. 109).

tuelle aux lieux sacrés, celle qui permet une véritable orientation. A l'emplacement d'un petit bois qui fut par la suite soigneusement conservé, l'espace avait cependant ses particularités : appuyé côté ouest contre un talus, vestige d'une ancienne terrasse ou d'un tertre, ses limites ne furent marquées par un fossé que sur les côtés nord, est et sud. Contrairement aux sanctuaires contemporains ouvrant toujours à l'est, côté du soleil levant, symbole de toutes les renaissances, tel un enclos funéraire, il regardait l'ouest.

Glorifier les vainqueurs, honorer les morts

Il fallait célébrer la victoire en en donnant une représentation matérielle, à l'aide de ses restes éloquents, dépouilles humaines et armes. Mais il fallait rendre aussi hommage aux morts de la cité, ces guerriers qui avaient connu une belle mort. Il semble mais nous n'en avons pas la certitude, parce que de telles subtilités conceptuelles sont difficiles à mettre en évidence par les techniques de l'archéologie, que le lieu de Ribemont avait cette double mission. On ne comprend pas sinon pourquoi les vestiges humains découverts ont une nature différente, suivant qu'ils se trouvent à l'intérieur de l'enclos fossoyé ou à sa périphérie extérieure. Dans ce deuxième cas, nous avons affaire à l'épandage sens dessus dessous de morceaux de squelettes, rarement entiers, colonnes vertébrales, bassins, jambes, bras souvent repliés, mêlés les uns aux autres et à des armes, présentant souvent encore des positions fonctionnelles (épées dans leur fourreau encore attaché à sa chaîne de ceinture). Dans le premier cas, ce sont des ensembles organisés d'os longs, de véritables constructions cubiques contenant des esquilles brûlées ou non d'autres os humains.

Le gisement périphérique à l'enclos se développait tout au long du côté oriental et primitivement sur les côtés septentrional et méridional où des constructions postérieures de l'époque gallo-romaine l'avaient moins bien préservé. L'état apparent d'abandon de ses dépouilles sans tête, avec leurs armes, leurs parures, parfois précieuses, et dans un certain nombre de cas leur pécule de monnaies d'or, suggère sans grand risque d'erreur que les guerriers dont ils sont les restes appartenaient au camp des vaincus, qu'ils furent un temps présentés comme les témoins indubitables de la force belliqueuse des vainqueurs. L'état où les archéologues les ont découverts est celui de la destruction, en grande partie naturelle, d'un ou de plusieurs bâtiments où ils avaient trouvé place et que nous essaierons plus bas d'imaginer.

Les sols de l'espace intérieur présentaient une situation moins homogène et souvent moins spectaculaire. Dans bien des cas, il s'agissait d'os épars, de différentes natures, des quelques constructions cubiques évoquées plus haut, le tout suggérant une activité rituelle complexe et longue, s'assimilant à des traitements funéraires.

Des bâtiments monumentaux en bois

A l'extérieur de l'enclos sacré, sur le bord même du fossé le limitant, un bâtiment avait été élevé qui se développait probablement sur les trois côtés nord, est et sud.

Chaque aile avait donc une cinquantaine de mètres de longueur pour une largeur de cinq mètres, une sorte de portique ou de halle. La construction était pour l'essentiel en bois, elle ne reposait pas sur des poteaux ancrés profondément dans le sol mais sur des pans de bois à partir de sablières basses qui n'ont laissé que des témoins fugaces, traces ligneuses, saignées dans le sol où des os et des armes ont été ensuite piégés. C'est dans ces trois grands bâtiments que furent stockés la plus grande masse des dépouilles issues du champ de bataille.

L'état de ces restes, leur bonne conservation, l'absence de trace qu'aurait laissée sur eux les différents prédateurs naturels nous apprennent que l'aménagement était parfaitement couvert et hermétiquement clos. Il faut croire également que le produit du ramassage ne gisait pas à même le sol, auquel cas l'humidité aurait activé précocement la pourriture des chairs et l'oxydation des éléments métalliques mais plutôt que tout cela avait été disposé sur un plancher surélevé, sans pour autant être trop haut. Les morceaux de squelettes découverts sur l'emplacement de ces bâtiments montrent souvent des positions recroquevillées comme écrasées. Et surtout les fourreaux d'épée qui ont perdu en un premier temps leur bouterolle et dont l'extrémité des tôles non protégée montre la trace d'un ploiement accidentel, suggèrent qu'ils étaient suspendus assez haut avant de venir choir sur le sol.

Enfin un amas de pièces métalliques découvert dans le remplissage du fossé et datant de la destruction de ces bâtiments au milieu du I[er] siècle avant J.-C. comprend de nombreux éléments de construction (grands clous de 20 à 30 cm de longueur, grosses agrafes, pentures de portes, etc.) qui proviennent sans aucun doute des bâtiments eux-mêmes. Ils en révèlent la monumentalité exceptionnelle, puisque les clous par exemple sont du même modèle que ceux qui caractérisent le fameux *murus gallicus* décrit par César, rempart des *oppida* constitué de poutres entrecroisées et clouées. On ne peut après une telle évocation ne pas songer à l'étrange description de Strabon (cf. Annexe II, N° 2) où il est question d'un *kolossos* (représentation informe) de bois et de paille dans lequel étient enfermés hommes et bêtes avant qu'on y mette le feu. Ce qui a été pris pour une incroyable forme de sacrifice pourrait n'être que le spectacle donné par l'état de destruction d'un aménagement semblable à celui de Ribemont.

Sous quelle forme étaient emmagasinées les dépouilles ? Il est difficile de répondre puisque leurs restes n'ont pas été découverts dans la position initiale de leur dépôt mais dans celle de leur destruction et, suivant toute vraisemblance, de leur effondrement. Cette restitution est d'autant plus difficile que les fragments de squelettes retrouvés sur le sol ne constitue qu'une part assez faible des dépouilles qui furent amenées. Seules quelques particularités des restes autorisent l'hypothèse. Ainsi la désolidarisation de la colonne vertébrale et du gril costal attenant sur quelques squelettes assez bien conservés pourrait s'expliquer par une position verticale où la pesanteur aurait fait son effet. Cela ne permet pas d'affirmer que toutes les dépouilles étaient disposées de cette façon. De la même manière, la répartition au sol des armes, souvent groupées, suppose l'existence de sortes de faisceaux d'épées et de lances.

Des rites chthoniens

Autant les aménagements extérieurs paraissent avoir été relativement statiques, autant les vestiges de l'intérieur de l'enclos témoignent d'une véritable activité cultuelle, d'une nature particulière cependant. A l'évidence, on a en ce lieu procédé au dépeçage de corps. Etaient-ce ceux des ennemis, suffisamment corrompus, que l'on exhumait des bâtiments extérieurs ? Etaient-ce au contraire ceux des morts de la cité qui furent quelque temps exposés en plein air, peut-être même sur le champ de bataille, comme Pausanias en rapporte la tradition ? La seule certitude est que les dépouilles étaient suffisamment putréfiées pour qu'il ne fût pas besoin de procéder à une véritable découpe. Cette opération, ainsi que celles qui suivirent, firent de l'espace intérieur une sorte de vaste atelier avec des zones spécialisées. Ainsi, le dépeçage est localisé dans l'angle sud-est : on y observe un semis de petits os qui se sont dispersés lors de l'opération (patella, phalanges, fragments de bassins). A proximité se trouve une construction cubique dont les parois sont constituées d'os longs des membres, alignés et empilés par lits successifs et croisés. Cette sorte d'ossuaire n'a peut-être servi qu'à stocker les membres issus de ce dépeçage. Au pied de cet ossuaire un épandage d'esquilles d'os longs témoigne du bris volontaire de ces os par percussion sur une pierre ou une enclume.

Plus loin, en direction du centre de l'enclos, quelques-unes de ces esquilles, mais brûlées cette fois, révèlent la proximité d'un ou de plusieurs foyers qui n'ont malheureusement pas été conservés. De telles esquilles, plus ou moins bien brûlées, ont été découvertes dans des quantités beaucoup plus importantes autour et à l'intérieur d'un autre ossuaire situé à l'intérieur de l'angle nord-est.

Cet ossuaire est encore une sorte de cube, d'1 m 70 de côté, aux parois fabriquées d'os longs, souvent même de membres entiers mais repliés. Aux os humains est mêlé un nombre non négligeable d'os de chevaux, leurs jambes entières quelquefois. La construction s'élevait au moins sur une hauteur de 60 cm. Aussi est-il certain, comme un essai de reconstruction l'a montré, que les os ne constituaient que l'armature d'une sorte de maçonnerie à base de terre ou de torchis. Ces parois ménageaient un espace intérieur d'environ 80 cm de côté dont le centre était occupé par un trou de 30 cm de diamètre et d'un mètre de profondeur. Ce trou, comme l'espace intérieur, était rempli d'esquilles d'os humains jusqu'au fond. Il semble en ce cas que l'ossuaire avait pour fonction première de recevoir ces cendres et de les faire, tel une sorte d'entonnoir, descendre dans le sol. Ce sont les caractéristiques d'un autel chthonien, comme on l'entend dans la religion grecque. Il est destiné à alimenter une divinité souterraine.

Le fait que les dépouilles humaines de l'intérieur de l'enclos ait subi un traitement qui s'apparente de près aux rites funéraires contemporains dans cette région (exposition du cadavre, incinération d'os déjà secs, enfouissement de ces cendres dans de simples cavités) fait plutôt envisager qu'il s'agit là des morts de la cité auxquels on a donné une sépulture collective et quasi héroïque : ils rejoignent, en effet, la divinité guerrière à laquelle fut offert le butin de la bataille. Il n'est d'ailleurs pas exclu que des morts, issus de batailles quelque peu postérieures à la victoire fondatrice, soient venus

aussi trouver ici sépulture. La présence d'un certain nombre de chevaux ne contredirait pas une telle hypothèse. Eux qui étaient si proches de l'homme auraient connu de cette façon une forme d'honneur.

Cérémonies au pied du trophée

Le monument, en effet, n'a connu aucune désaffection. Dès la fin du III[e] siècle on n'y apporta plus que des armes que les archéologues ont découvertes en faible quantité. Ce ne sont que les restes de dépôts qui ont pu être plus nombreux, qui pouvaient être encore la part de butins, qui pouvaient être tout autant des offrandes déposées par les guerriers de la cité. Elles témoignent, en tout cas, de rites réguliers qui se sont déroulés pendant deux siècles.

Au milieu du premier siècle avant J.-C., en pleine période de conquête romaine, l'activité cultuelle ou tout simplement rituelle s'intensifie. Un nouvel enclos quadrangulaire, d'un hectare de superficie, est édifié à l'aide de palissades au sud de l'enclos sacré. Sa fouille encore très partielle a déjà révélé qu'on y avait installé des foyers et que des porcs en grande quantité y furent consommés. De nombreux tessons d'amphores indiquent que le vin avait coulé avec abondance. L'association de ces deux types de consommation, vin importé d'Italie et porcs en grande quantité, est désormais bien connue dans la Gaule du I[er] siècle avant J.-C. Elle est mise au compte de la pratique du banquet collectif qui n'avait pas forcément une connotation très religieuse. Sur les sites qui ont livré de tels vestiges n'ont, en effet, été identifiés ni autel ni aucun autre élément cultuel. A Ribemont, la forte tradition guerrière et le devenir de ces installations dans les quatre ou cinq décennies qui précèdent notre ère laissent supposer que ces banquets rassemblaient des militaires, soit dans le cadre de rites purement associatifs, soit dans celui, plus large, des cérémonies religieuses qui ponctuaient l'activité guerrière : « conseil armé » qui marquait le début d'une guerre, rites de purification, d'initiation, etc.

La fin du trophée et l'émergence d'un sanctuaire du culte public

Le monument guerrier de Ribemont, contre toute attente, survécut à la conquête et ne fut détruit que dans les années -40, -30. Les travaux furent menés consciencieusement et avec un certain respect des vestiges en place. Ceux-ci, construits depuis deux siècles, malgré la solidité des matériaux mis en œuvre, devaient être en mauvais état mais bien des dépouilles, des armes étaient encore visibles. Elles furent soigneusement triées, pour une part peut-être récupérées, pour une autre rejetées dans le fossé de l'enclos sacré. Le démontage des bâtiments, le nivellement du terrain étaient nécessités par la construction d'un temple.

Des pièces de harnachement, des monnaies caractéristiques mêlées à ces restes ou perdues dans des niveaux de construction nous apprennent que les bâtisseurs étaient des auxiliaires gaulois, probablement des cavaliers qui avaient pu être engagés dans les armées césariennes. En l'absence de camp militaire à proximité, le choix de ce lieu

pour l'édification d'un temple d'allure romaine ne s'explique que par l'origine de ses bâtisseurs : il s'agit, selon toute probabilité, de guerriers ambiens qui « romanisèrent » eux-mêmes l'ancien lieu sacré. Il faut se souvenir, en effet, que César et ses troupes séjournèrent pendant tout l'hiver de -54 -53, à quelques kilomètres de là à Samarobriva. Il se sentait en territoire conquis et il y tint même son « conseil des Gaules ». On peut penser qu'il profita de ce séjour pour recruter des auxiliaires indigènes et que c'est une partie de ceux-là qui rentrèrent chez eux, à l'issue de leur engagement, vingt ans plus tard.

Le meilleur indice de la mixité et du caractère militaire de la communauté qui prend en charge les lieux nous est donné par le nouveau bâtiment qui y est installé. Contrairement aux bâtiments précédents, il s'agit cette fois d'un authentique temple de conception italique, en ce qu'il possède une véritable *cella*, demeure du dieu, avec un autel situé à l'extérieur devant le temple. La construction n'a rien de gaulois non plus. La *cella* repose sur un plancher surélevé, tel qu'on les connaît dans les *horrea* des camps militaires du *limes*. Les pans de bois de la galerie périphérique sont isolés de l'humidité du sol par de gros blocs de grès. A ce temple principal sont associés un, voire deux petits temples annexes. Ces bâtiments et les autels qui les précèdent sont enfermés dans un véritable péribole en bois délimitant l'aire sacrée. Cette dernière est elle-même précédée d'une vaste esplanade, également enceinte de murs de bois et reprenant les limites mêmes de l'enclos réservé aux banquets. Dès le tout début de notre ère, l'ensemble commence à être monumentalisé. La galerie du temple est ornée d'une colonnade en pierre, exceptionnellement précoce pour le nord de la Gaule.

Le site de Ribemont, en plus de la documentation exceptionnelle qu'il apporte à la connaissance des rites guerriers, nous livre donc aussi l'exemple le plus clair de la transition entre un lieu sacré gaulois et un sanctuaire gallo-romain, bien particulier puisqu'il fut immédiatement dédié à un culte public, ce qu'il demeura jusqu'à son abandon à la fin du IVe siècle après J.-C.

Autres types de lieux de culte

Autant les authentiques sanctuaires peuvent être aisément mis en évidence par l'archéologie, autant les lieux de culte intégrés à l'habitat sont difficiles à repérer en prospection comme en fouille. De ces derniers les exemples sont encore rares. Ils ne donnent assurément qu'une image incomplète de la réalité religieuse. On en distinguera trois groupes : les espaces réservés sur les *oppida*, les zones cultuelles sur les habitats groupés et un exemple de place publique et cultuelle dans une résidence aristocratique.

Des enceintes sur les *oppida*

L'intérêt des archéologues a très tôt été attiré par la présence sur quelques *oppida* d'enceintes souvent imposantes par la taille et dont la fonction ne paraît ni défensive

ni domestique. Ils ont généralement considéré, de façon quelque peu arbitraire, qu'il s'agit d'espaces cultuels. Nous examinerons ici deux cas exemplaires, ceux du Mont-Beuvray et du Titelberg. Sur le Mont-Beuvray, une légère éminence appelée « La Terrasse » montre une enceinte de plan grossièrement rectangulaire matérialisée encore sur deux côtés par un talus et un fossé. Les dimensions de ces côtés sont voisines de 100 m. Au plus fort de la vogue de la théorie des *Viereckschanzen*, on en a vu un représentant typique et dès lors l'interprétation cultuelle a prévalu. Alors qu'au XIXe siècle les antiquaires voyaient en chaque lieu fortifié ou simplement fossoyé la trace du passage de César, le fouilleur Bulliot identifiait « La Terrasse » avec un camp romain et plus précisément celui de Marc Antoine. Des fouilles récentes ont cherché à lever les interrogations. Leurs résultats sont décevants: aucune installation intérieure n'a été mise en évidence et le matériel s'est révélé très pauvre. En d'autres termes, « La Terrasse » donne bien l'image d'une des innombrables *Viereckschanzen* allemandes, enceinte d'un hectare de superficie marquée de puissants talus, mais caractérisée aussi par une absence quasi totale de vestiges, en gros le contraire de l'image qui nous est donnée par les lieux de culte du nord de la Gaule.

L'enceinte connue à l'intérieur de l'*oppidum* du Titelberg présente des caractères tout à fait différents. Découverte en photographie aérienne, elle est seulement matérialisée par un fossé. Ses dimensions n'ont rien à voir avec celles de « La Terrasse » du Mont-Beuvray, elle pourrait avoir une superficie de 7 ha alors que l'*oppidum* en fait 43. La fouille conduite par Jeannot Metzler a montré qu'il fallait « écarter l'hypothèse d'une occupation militaire romaine ». En revanche, la découverte et la fouille d'un *fanum* gallo-romain à l'intérieur de l'enceinte donnent du poids à une interprétation religieuse. Il reste bien sûr à montrer que ce *fanum* succède à une structure cultuelle gauloise mais la fouille du fossé de clôture, en livrant un riche matériel et en montrant un remplissage complexe et assez lent, ne laisse guère de doute sur l'origine gauloise de cet aménagement. En revanche, on peut s'interroger sur la nature exclusivement cultuelle de l'enceinte, à l'intérieur de laquelle le *fanum* occupe une place quelque peu décentrée. Une telle superficie autorisant des rassemblements humains très importants se prêtait à des manifestations d'un autre ordre, politique, juridique peut-être, qui avant la conquête romaine n'étaient pas nettement séparées de la sphère religieuse.

Dans le nord de la Gaule, des retranchements antiques considérés généralement comme des *oppida* mais qui peuvent se révéler à la fouille être de véritables camps romains (c'est le cas de La Chaussée-Tirancourt) montrent, parfois à l'intérieur de leur enceinte ou à l'extérieur mais à proximité immédiate, des vestiges cultuels indéniables. C'est le cas à « La cité de Limes » à Braquemont où un *fanum* se trouvait quasiment au centre de l'espace fortifié; depuis sa fouille, à la fin du siècle dernier, il a chuté dans la mer avec la falaise qui le supportait. Liercourt-Erondelle présente le même cas de figure. En revanche, à La Chaussée-Tirancourt et à Vermand, de vastes ensembles cultuels d'origine gauloise sont à l'extérieur et font face à un retranchement qui dans les deux cas semble tardif. On est donc en droit de se demander si en Gaule Belgique ce ne sont pas des ensembles religieux importants qui ont précédé un amé-

nagement de type militaire. Seules des fouilles simultanées, conduites sur les vestiges cultuels et les installations défensives, pourront apporter une réponse à des problèmes qui ne concernent plus seulement l'insertion du cultuel dans l'habitat mais la notion même d'habitat urbain de type *oppidum*.

Des puits à offrandes sur les habitats

Nous ne connaissons, pour l'heure, aucun lieu de culte, au sens strict du mot, situé en plein habitat, temple ou sorte d'acropole, clairement délimitée dans l'espace avec ses constructions propres. Le seul exemple pourrait nous être donné par l'enclos sacré d'Estrées-Saint-Denis. Ce dernier, situé à six kilomètres seulement du sanctuaire de Gournay, a d'ailleurs pu lui succéder ou mieux, le remplacer: l'activité de l'enclos d'Estrées commence au début du IIe siècle, justement au moment exact où le sanctuaire de Gournay est fermé. Là, dans un péribole de plan quadrangulaire, une multitude de bâtiments (temples, autels) et de fosses témoignent d'une activité sacrificielle et votive active qui s'est poursuivie jusqu'en pleine époque gallo-romaine puisque quatre *fana* (petits temples ruraux de plan carré) ont fini par s'installer sur le même emplacement. Cet exemple n'est malheureusement pas entièrement convaincant dans la mesure où l'habitat qui l'entoure n'est connu que de façon très fragmentaire et qu'il est actuellement impossible de savoir s'il est exactement contemporain du lieu de culte ou s'il s'est développé à partir de ce dernier.

Plus courants sont, en revanche, sur les habitats du sud-ouest de la France les puits dont la fonction cultuelle est indéniable. Il s'agit généralement d'habitats groupés, parfois même d'*oppidum*. En plein quartier d'habitation ou de travail artisanal se trouvent de nombreux puits au riche remplissage. L'exemple le plus célèbre est sans nul doute celui que nous donne le site de Vieille-Toulouse. Parmi les vestiges d'habitations nombreux, soixante-six puits au moins ont été fouillés, livrant chaque fois un riche matériel: vases, vaisselle en bronze, amphores, parfois armes et autres ustensiles, ainsi que des os animaux et parfois des restes humains. Ce sont ces derniers qui ont suscité une interprétation en termes funéraires de ces puits. Cependant la thèse résiste mal à la critique. Les squelettes sont fréquents dans les puits ou les silos, sans pour autant témoigner d'une authentique sépulture. On comprend mal pourquoi ici le squelette n'aurait pas été déposé plus ou moins complet ou, pour le moins, incinéré.

La réponse nous est certainement donnée par les fouilles de Richard Boudet sur l'*oppidum* de l'Ermitage à Agen. Une quarantaine de puits, de même nature que ceux de Vieille-Toulouse, y avaient été rencontrés depuis le XIXe siècle. L'un notamment avait livré une quinzaine de crânes de chèvres portant la trace du coup de maillet qui les avait mises à mort. Il s'agissait, selon toute probabilité, des traces d'un sacrifice animal. Mais c'est la fouille récente d'un puits important par la profondeur (10 m) et l'ouverture (2 m x 2 m) qui est la plus instructive. Ce dernier se trouve à proximité d'un curieux édifice. De plan carré, bâti sur deux rangées de poteaux porteurs, de 6 m x 6 m, il pourrait s'agir d'un bâtiment cultuel. Le puits se trouve à environ 3 m, au nord-ouest. La fouille a montré que le remplissage n'avait rien de désordonné mais qu'on y distinguait au moins quatre dépôts intentionnels. Comme tous les autres puits, celui-



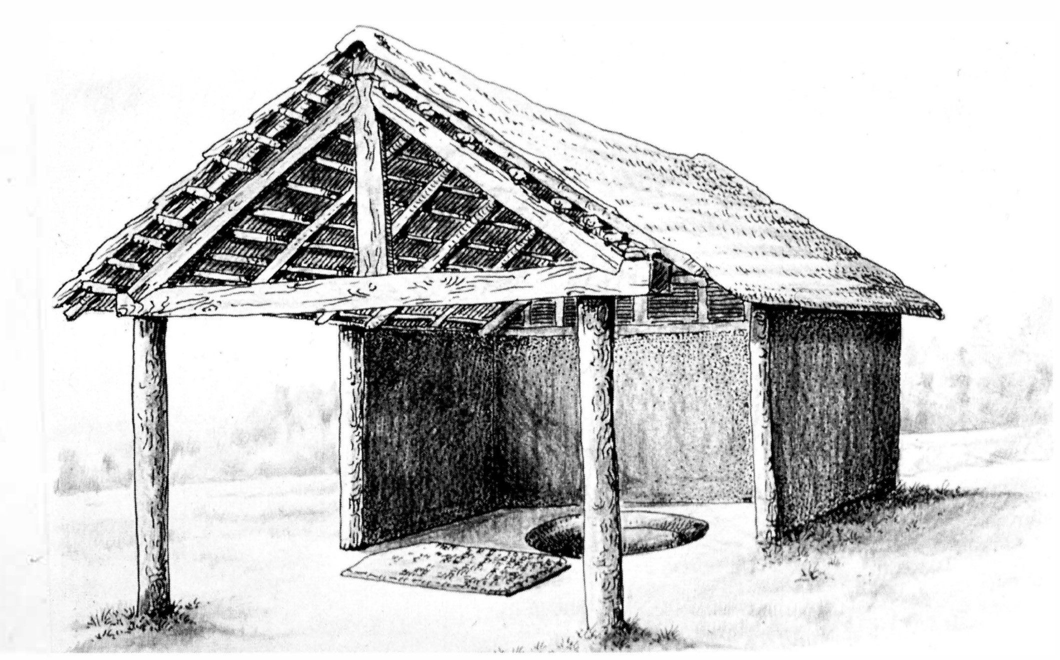
Offrandes dans l'un des puits de l'*oppidum* de l'Ermitage à Agen : casque et vaisselle de bronze, céramiques entières.

ci n'atteignait pas la nappe phréatique. Le fond avait été légèrement agrandi pour constituer une petite salle, cuvelée jusqu'à une hauteur d'1 m 30. On y avait déposé un premier ensemble composé de trois seaux en bois, d'une situle en bronze et de sept vases. Un deuxième dépôt comprenait un vase, une cruche et une passoire en bronze. Le troisième dépôt était formé de deux vases entourant un casque en bronze et les éléments d'une crémaillère. Le quatrième dépôt contenait à nouveau un casque et quatre vases. Enfin le remplissage terminal, humique et fortement cendreux, renfermait encore une soixantaine d'amphores italiques, des os animaux, des tessons de vaisselle diverse. Au niveau de l'ouverture, une chape d'argile recouvrait ce sédiment. Sur elle on avait installé un foyer. A l'évidence, cette cavité avait servi avec une certaine régularité, pendant une période qu'il est difficile de déterminer, dans le cadre d'une activité au moins votive. Les casques en bronze, la vaisselle métallique et les objets de fer n'ont pu faire l'objet d'un simple rejet détritique mais constituent bien des offrandes assez luxueuses. Les amphores italiques qui sont une constante dans le remplissage de ces puits indiquent, par ailleurs, que les rites ont été accompagnés de la consommation et/ou de libations de vin. Enfin des animaux ont certainement été sacrifiés et ont pu être partiellement consommés par les habitants.

De telles découvertes ne sont pas rares. Il faut leur ajouter, parmi les plus exemplaires, celles de Rodez ou de Vic-Fezensac. En fait, elles se répartissent sur toute la région Midi-Pyrénées, entre Agen et Rodez. Caractéristiques de la fin de l'Age du Fer, elles témoignent de l'activité religieuse sur des sites d'un habitat quasi urbain. Le culte y apparaît sous des formes assez diverses (dépôts, offrandes, enfouissement, crémation, sacrifice animal, banquet peut-être) qui ne paraissent pas répondre à des règles strictes. Celui-ci n'est pas non plus centralisé en un lieu remarquable, comme il l'était aux époques antérieures et dans régions septentrionales. Il est difficile de savoir, en l'attente de nouvelles découvertes et de nouvelles fouilles, s'il s'agit d'un phénomène régional, attribuable par exemple aux peuples aquitains ou s'il s'agit d'une nouvelle forme de culte, contemporaine de la période de la conquête, et qui se serait traduit par un véritable éclatement des rites et des lieux.

La résidence aristocratique de Montmartin

Le troisième type de lieu de culte sur l'habitat est encore mal connu, puisqu'il concerne des résidences dites aristocratiques dont la mise en évidence par les fouilles archéologiques est toute nouvelle. Nous ne disposons que d'un seul exemple, heureusement explicite et résultat d'une fouille exhaustive. Encore une fois dans la région de Gournay, à trois kilomètres seulement du sanctuaire, un habitat d'un type bien particulier vient d'être fouillé. C'est un enclos de 3 ha fortifié, situé à la confluence de deux petites rivières. Les quelques maisons découvertes et surtout un riche matériel d'une nature inhabituelle sur les habitats ruraux permettent d'interpréter l'ensemble comme une résidence aristocratique, à l'image de celle que César décrit comme la demeure de Comm l'Atrébate. Devaient vivre ici une famille noble tout entière avec ses esclaves et probablement sa clientèle guerrière. L'installation la plus remarquable sur le site est une enceinte de moins d'un ha située à la pointe même de l'enclos géné-



En haut : Crâne humain provenant du fossé de l'enclos cultuel de Montmartin (Oise). En bas : Reconstitution de l'autel couvert de Montmartin (dessin P. Toussaint).

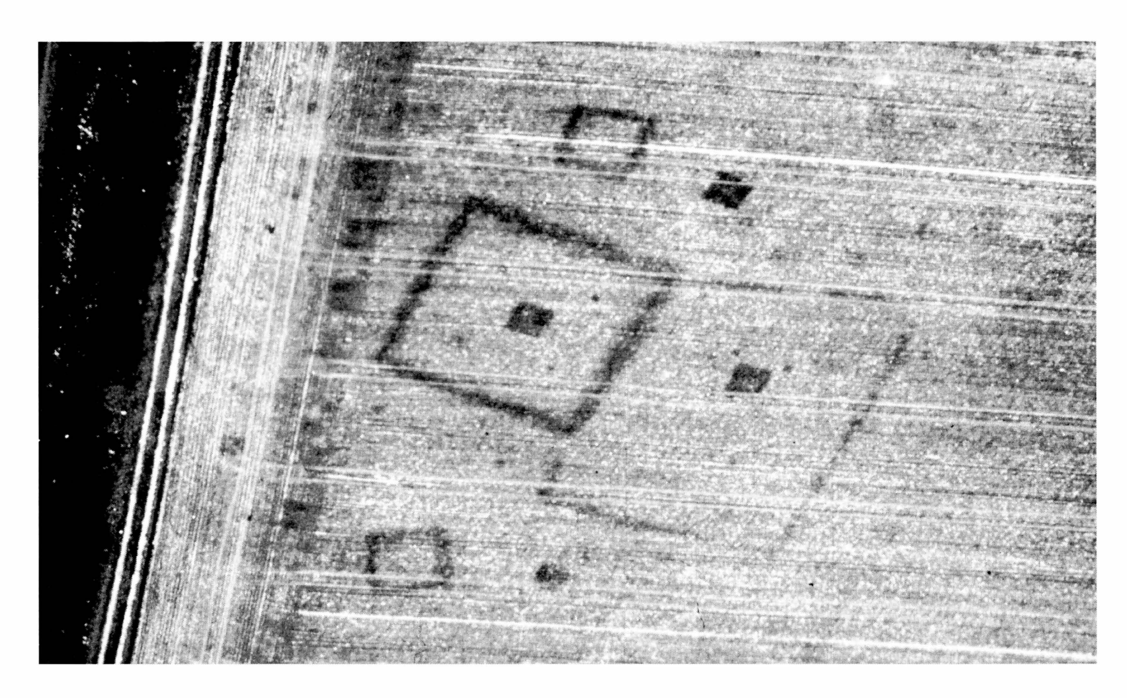
ral, appuyé par conséquent sur la confluence des rivières. Cette enceinte est délimitée par un puissant fossé dans lequel s'est installé assez tôt un mur épais fait de poteaux de bois et de torchis soigneusement déposé et lissé. La surface intérieure, comme dans les autres enceintes qui viennent d'être décrites est quasiment vierge de toute structure, à l'exception, sur le point le plus haut, d'un ensemble de fosses et de trous de poteaux qui est, en modèle réduit, la réplique exacte de l'autel creux de Gournay avec son évolution en autel abrité. Dans le fossé de clôture, au pied du mur de torchis et parmi ses débris dans la dernière couche de remplissage, celle de la destruction, un abondant matériel a été découvert. Ce sont des armes en fer qui ont subi le même traitement que celles de Gournay et une centaine de restes humains, parmi lesquels une douzaine de crânes.

Ici, grâce à la présence d'une structure dont la nature cultuelle est évidente, l'interprétation religieuse ne fait pas de doute. Elle ne saurait cependant à elle seule rendre compte des particularités des aménagements de l'enceinte et du matériel qui y fut découvert. Pourquoi l'autel est-il excentré ? A quoi sert le vaste espace libre de toute construction à l'intérieur de l'enclos ? Pourquoi cet enclos était-il fermé par un puissant mur, plus défensif que la clôture de l'habitat ? Il faut imaginer que la grande place servait à des rassemblements de guerriers. La décoration de l'enceinte avec les crânes coupés et les armes indique non seulement la couleur guerrière de ces assemblées mais aussi leur nature aristocratique : les crânes pouvaient être soit ceux des ennemis tués par le groupe, soit ceux d'ancêtres. Enfin, les hauts murs de torchis pouvaient préserver le secret de cérémonies peut-être initiatiques, en même temps qu'il protégeait les guerriers qui, le temps de l'assemblée, étaient particulièrement vulnérables.

L'enceinte de Montmartin ouvre donc la voie à une recherche pleine d'avenir, puisqu'elle concerne non seulement le monde religieux mais la sphère du politique, voire du judiciaire qui lui est connexe. Nous aurons l'occasion de réexaminer ces problèmes dans le cadre des mises à mort publiques sur des sites ouverts, à Acy-Romance dans les Ardennes et à Fesques en Seine-Maritime en particulier.

Sanctuaires « marins » et « portuaires »

Ces qualificatifs, au sens ambigu, n'ont d'autre intérêt que de regrouper en un même ensemble des lieux qui n'ont en commun que d'avoir été visités par des voyageurs grecs longeant les côtes de l'Océan. Sur eux nous n'avons qu'une documentation littéraire, ce qui ne doit pas étonner : les côtes sont un milieu naturel fragile qui a souffert des fluctuations marines et des aménagements humains, laissant peu de prise à l'archéologie. Les témoignages proviennent, pour l'essentiel, de Strabon et, dans une moindre mesure, pour les îles Britanniques de Tacite. Cette littérature devait être abondante. Du début du Ve au IIIe siècle, les Grecs n'ont connu de la Gaule que ses rivages occidentaux et furent fascinés par les étranges mœurs de leurs habitants. L'exemple le plus célèbre et le plus ancien, qui aux yeux d'Aristote était censé caractériser la folie humaine, cette histoire des Celtes marchant armés contre les flots, est d'ailleurs, selon toute vraisemblance, un rite mal compris par les observateurs, une épreuve initiatique ou une ordalie. La fascination pour l'Océan était double, les Celtes





En haut : Sépulture de type aristocratique à Tartigny (Oise) (photo R. Agache). En bas : Torques, bracelets, monnaies en or provenant de différents dépôts votifs : Mailly-le-Camp (Aube), Saint-Louis (Haut-Rhin), Montans (Tarn).

la partageaient avec les Grecs mais pour d'autres raisons. La mer pour eux était un domaine divin et l'expression même de la volonté des dieux. Pour les Grecs l'Océan était une des limites du monde habité, région de confins habitée ou visitée par des héros ou des populations qui n'étaient plus tout à fait humaines. Les mythiques Hyperboréens que l'on assimile généralement aux premiers Celtes étaient de celles-là. La Grèce avaient des contacts religieux avec eux, notamment par l'entremise d'Apollon qui avait séjourné un an sur leur territoire et auquel on devait l'ambre, matérialisation de ses larmes quand il pleura Asclépios, si l'on en croit Apollonios de Rhodes. Du pays des Hyperboréens provenaient aussi des offrandes sacrées qui étaient déposées au sanctuaire de Délos après long périble chez les peuples du Nord et chez les Scythes.

Il est évidemment difficile de saisir la réalité de tels contacts qui ont pu être sporadiques et s'être faits sur de longues distances par une succession d'intermédiaires. Ce que l'on peut seulement présumer, c'est que les habitants des côtes, par leur habitude des voyages en mer, par leurs rencontres plus nombreuses avec des étrangers, étaient plus que tout autre ouverts aux influences extérieures, notamment en matière de croyances et de rites. C'est la seule explication que l'on peut donner aux étranges histoires rapportées par Strabon et que nous avons déjà évoquées, celle des femmes samnites possédées d'un Dionysos celtique ou celle de ces Gallizena, sortes de vestales de déesses équivalentes de Démeter et de Coré. Tirées de Posidonius et d'Artémidore, ces deux descriptions, dans leur brièveté, n'en sont pas moins très instructives. Dans les deux cas (c'est vrai également pour l'île de Mona chez les Celtes bretons), il s'agit de petites îles, autrement dit de sanctuaires naturels qui n'avaient pas besoin d'être enclos. Le morceau de terre, comme projeté dans le milieu marin d'essence divine, devenait sacré sur toute sa superficie. Sur les installations proprement dites les informations sont plus maigres, probablement parce qu'aucun voyageur n'a pu pénétrer sur l'une de ces îles et y faire ses propres observations. On sait cependant que Dionysos disposait d'un temple ou d'un autel abrité muni d'une couverture en végétaux, roseaux probablement que la pluie et le vent détérioraient rapidement et qu'il fallait refaire chaque année.

Le troisième exemple de lieu sacré est plus atypique. Il ne s'agit ni d'une île sacrée ni d'une île oraculaire mais d'un lieu certainement public, à proximité d'un port et devant faire face à l'océan. On n'y pratiquait pas de culte à proprement parler mais une consultation divine étonnante, à mi-chemin entre l'oracle et l'ordalie. Deux corbeaux, marqués d'un signe divin (ils possédaient des plumes blanches sur l'aile droite), étaient censés rendre justice et régler les différends. Chaque partie adverse offrait des gâteaux d'orge aux volatiles. Celle dont les galettes n'avaient pas été mangées mais dispersées était réputée avoir gagné.

Des temples dans les cimetières, des autels dans les maisons ?

Depuis les fouilles nombreuses et enrichissantes des cimetières de Champagne à la fin du XIX[e] siècle, il est habituel de parler de temple funéraire, voire de lieu de culte héroïque. En effet, les travaux actuels le montrent, dans les grandes nécropoles de

Champagne, d'Ardennes et du Soissonnais, aussi bien les plus anciennes du Ve siècle que les plus récentes de la fin de l'indépendance, les bâtiments isolés, souvent imposants par le plan ou par la taille des trous des poteaux, sont courants. Les chercheurs anciens qui ne connaissaient alors aucun sanctuaire et qui ignoraient tout autant l'habitat ont naturellement interprété ces constructions qui leur paraissaient exceptionnelles comme des temples dont les poteaux de bois pouvaient évoquer les colonnes de pierre de leurs homologues grecs et romains.

Maintenant que nous avons une connaissance bien meilleure des authentiques lieux de culte mais également des formes très variées que prenait l'habitat des Gaulois, on ne saurait tenir un tel raisonnement et il paraît nécessaire de réexaminer ces structures. Les fouilles récentes confirment bien le caractère soigné des constructions mais n'apportent aucun élément nouveau qui soutiendrait l'hypothèse cultuelle, restes sacrificiels par exemple. Elles montrent, au contraire, que les bâtiments isolés ne se distinguent pas franchement des installations, peut-être très temporaires, qui surmontaient certaines sépultures. D'autres interprétations demeurent donc possibles. On peut imaginer des maisons destinées à recevoir provisoirement le mort ou à conserver son effigie. Des salles destinées à réunir un groupe, une famille, un clan ne peuvent pas non plus être écartées. Mais il ne faut pas non plus exclure des installations destinées à l'accomplissement de rites funéraires (exposition des morts par exemple) s'inscrivant dans un culte des morts qui n'est jusqu'à présent attesté ni par les textes ni de façon indubitable par l'archéologie.

Il faut garder en mémoire cette phrase de César : « Tous les peuples gaulois sont très adonnés aux choses de la religion ». Elle peut signifier que la religion pénétrait toutes les activités quotidiennes et avait disposé ses cadres sur tous les lieux de vie. Pas plus que nous ne connaissons le culte funéraire, nous n'avons de données sur celui de la famille. Ni dans les textes ni dans les inscriptions, nous ne trouvons des indices qui pourraient faire penser à l'existence de dieux de la maison, des équivalents des Lares latins. Il est difficile d'en tirer quelque conclusion que ce soit. La maison et le foyer sont les lieux les plus inaccessibles pour l'ethnographe, l'absence de mention de pratiques rituelles s'y rapportant ne doit pas étonner. Cependant, la sacralisation de la maison comme univers de la famille est une conception typiquement romaine dont rien ne laisse penser qu'elle était partagée par les Celtes, peuples migrants qui n'ont élu un domicile fixe qu'assez tard. Toutes les informations fort précieuses que livre César sur la famille gauloise, une certaine indépendance (au moins financière) de l'épouse, les divisions politiques intestines dans ces familles, les oppositions courantes entre frères, fils et père, neveu et oncle, ne témoignent pas vraiment du caractère fermé et solidaire de ces groupes ni du pouvoir incontesté d'un *pater familias* jouant quasiment auprès des siens le rôle d'un prêtre. Les Celtes se représentaient avant tout comme les éléments du groupe ethnique, c'est ce dernier qui structurait la société tout entière. C'est à cet échelon que se pratiquait certainement le culte parental dans son sens le plus large et qui donnait lieu déjà à des cérémonies collectives, comme le laisse imaginer l'enceinte de Montmartin. L'autel dans la maison n'est *a priori* pas à exclure mais son existence ne pourra être prouvée que par l'archéologie.

Trésors et lacs sacrés

On ne saurait terminer l'examen des lieux du culte sans évoquer une catégorie dont l'existence est jusqu'à présent peu confirmée par l'archéologie mais qui est attestée par la littérature antique. Il s'agit des trésors et des lacs sacrés. Ces derniers doivent être examinés consciencieusement parce que les textes qui les décrivent sont eux-mêmes précis et détaillés, parce qu'ils suggèrent que les enceintes sacrées gauloises se répartissaient au moins en deux grands ensembles, à l'instar des temples grecs, d'une part les enceintes-sanctuaires que nous venons de décrire, d'autre part les enceintes-trésors.

L'or de Toulouse

Deux textes concernent ce problème, l'un est de Diodore, l'autre de Strabon. Ils sont les survivants d'un ensemble d'écrits que nous connaissons de façon indirecte, écrits qui relataient l'affaire de Cépion qui, au moment de la guerre contre les Cimbres et les Teutons pilla les richesses de Toulouse et fut accusé d'en avoir détourné une partie lors de leur transfert à Rome. Deux écoles s'affrontaient quant à l'origine de cet or; l'une, représentée par Timagène, l'assimilait à l'or de Delphes pris par les Gaulois en 278, l'autre, défendue par Posidonius, y voyait une production indigène. Les travaux philologiques du dernier siècle qui ont reconstitué toute une partie de l'œuvre de Posidonius et qui montrent bien quelles étaient ses méthodes de travail, donneraient plutôt raison à ce dernier. Les travaux archéologiques les plus récents sur les mines d'or d'Aquitaine vont dans le même sens: les Gaulois du Sud-Ouest ont produit des quantités importantes d'or.

Le passage de Diodore est le plus court, il tient tout entier en une phrase. « Dans les sanctuaires et dans les enclos sacrés on a jeté beaucoup d'or pour le consacrer aux dieux et personne ne se permettrait de le toucher par crainte des dieux; cependant les Gaulois aiment l'argent à l'excès ». Comme on le verra avec le texte de Strabon, Diodore résume, généralise arbitrairement et ne prend pas position dans la querelle historique. Deux faits lui paraissent remarquables: qu'on dépose de l'or en grande quantité dans les sanctuaires et que personne n'y touche. C'est une version encore plus elliptique que l'on trouve chez César – qui ne mentionne même plus l'or – et qui fait l'amalgame entre les trophées d'armes et les dépôts d'offrandes. Comme Diodore, il retient que personne, par superstition, n'ose toucher à ces richesses.

Le texte de Strabon, beaucoup plus long, présente un intérêt infiniment supérieur. Après avoir présenté la thèse de Timagène qui cherchait probablement à donner une justification au sacrilège commis par Cépion, il résume les informations qu'il a trouvées dans l'œuvre de Posidonius. Le trésor de Toulouse s'élevait à 15000 talents, soit plus de 400 tonnes. Il était composé d'œuvres d'art mais aussi de lingots d'or et d'argent. Une partie était déposée dans les lacs, l'autre dans les sanctuaires. Deux raisons interdisent de croire que ces richesses venaient de Delphes. Le sanctuaire avait été pillé lors de la Guerre Sacrée et ne devait plus contenir beaucoup d'or lors du passa-

ge des Gaulois. Par ailleurs, pratiquement tous les Gaulois avaient été massacrés à Delphes ou lors de leur retour. En revanche, on trouve dans le pays des Tectosages de l'or à l'état de minerai. Parce que ses habitants sont très religieux et qu'ils ne se soucient pas du luxe, dans ce pays les trésors sacrés sont abondants. A Toulouse il y avait un sanctuaire très vénéré par les habitants de toutes les régions voisines, il regorgeait de richesses qui y avaient été consacrées.

L'intérêt du texte tient avant tout à sa précision, que l'on mesure dans l'emploi du vocabulaire. Or, sur la question des trésors grecs (*thesauros*) de nature cultuelle, Strabon sait de quoi il parle, puisqu'il est le seul avec le grammairien Hésychius à nous donner une définition du mot. S'il emploie ce mot *thesauros* ou s'il le réutilise parce qu'il l'a trouvé dans le texte de Posidonius, c'est que ce mot, avec le sens très particulier qu'il a en Grèce, lui paraît convenir à la réalité gauloise. D'ailleurs, toutes les caractéristiques de ces trésors gaulois – hormis le fait qu'ils puissent parfois être immergés dans des lacs – existent en Grèce : lingots de métal précieux mais aussi œuvres d'art, dépôt dans des espaces sacrés, consécration des offrandes, origine régionale des donateurs, protection divine, etc.

Les trésors de Snettisham

L'existence de tels lieux en France n'a pu jusqu'à présent être prouvée par l'archéologie, au moins de façon directe. Heureusement, en Angleterre une fouille récente, faisant suite à une découverte déjà ancienne, nous donne une image archéologique de ces trésors qui ne sont rares ni sur le continent ni sur les îles Britanniques mais qui, souvent à cause de la précipitation de leur prélèvement, n'ont plus de réels contextes. A Snettisham dans le Norfolk, une région qui dans les derniers siècles de l'indépendance gauloise avait été colonisée par les Belges, a été découverte la plus importante concentration de métal précieux de l'époque celtique.

Les trouvailles ont été faites dans un enclos sur un terrain qui dans l'Antiquité était marécageux. L'enclos, marqué par un fossé de palissade puissant, est très vaste, environ huit hectares. Seule la partie centrale a été explorée ; elle a livré quatorze dépôts reconnus mais leur nombre doit être beaucoup plus élevé car les travaux agricoles avaient arasé la partie supérieure de la plupart des ensembles. Ces derniers montrent une composition et un aménagement variables. Le dépôt F se trouvait dans un récipient de bronze placé dans une petite fosse guère plus grande que lui ; il comprenait plus de neuf kilos d'objets précieux, 50 torques, 75 brassards ou bracelets, 9 monnaies d'or et 2 lingots. D'autres dépôts moins volumineux se trouvaient dans de petits trous d'une vingtaine de centimètres de profondeur, d'un diamètre juste suffisamment grand pour qu'on y place des torques.

Au cours des seules campagnes 1990 et 1991, 75 torques ont été exhumés, les fragments d'une centaine d'autres, environ 100 brassards et bracelets, 243 monnaies, soit au total 40 kilos de métal précieux dont 11 kilos d'or et 16 kilos d'argent. Si on ajoute à ces découvertes dues à des fouilles scientifiques celles qui sont dues au hasard ou à

des recherches moins honorables, on arrive à une masse qui, si elle est encore très éloignée de celle qui nous est décrite pour Toulouse, lui confirme une indéniable réalité.

De l'or pour les dieux

Il est de fait que les dieux gaulois aiment l'or. Les historiens antiques le racontent à l'envi. La seule offrande matérielle qui soit appréciée par les divinités barbares qui, dans les textes, semblent ne se repaître que de victimes humaines, est le torque d'or. C'est généralement un présent en remerciement d'une victoire et peut-être une dîme calculée sur le butin en or. Il peut faire l'objet d'un vœu avant une bataille, c'est ce que nous rapporte Florus à propos d'Arioviste qui avait fait une telle promesse au Mars gaulois. Le torque en or, d'une taille démesurée, est l'attribut des dieux, qu'ils soient indigènes ou étrangers. Ainsi Catumandus, rapporte Justin, après avoir vu Minerve en songe, va offrir un tel torque à sa statue dans un temple de Marseille. Plus tard, les Gaulois offrent à Auguste un torque d'un poids de 100 livres, ce qui est bien une manière de le diviniser.

Les humains portaient-ils de tels ornements ? La question est controversée, car sur ce point les textes et l'archéologie se contredisent. Jamais des colliers en or ne sont découverts en sépulture, encore en place sur le cou d'un guerrier, pas plus qu'on n'en retrouve dans les habitats. Les textes, au contraire, sont précis et issus de plusieurs sources. La mention la plus fiable est due à l'un des plus grands historiens de l'Antiquité, Polybe qui dans son célèbre récit de la bataille de Télamon, écrit : « Tous les combattants des premières formations étaient parés de torques et de bracelets en or ». Or Polybe tenait ses informations de son prédécesseur, historien comme lui, Fabius Pictor, qui avait participé à la campagne de Rome contre les Gaulois. La beauté et le réalisme de la description de la bataille tiennent pour une grande part à la qualité de tels détails descriptifs, généralement peu courants dans les récits antiques de bataille. Une autre information précieuse est due à Tite-Live, au livre XXXIII. En 196 les Romains battent les Boïens et totalisent pour leur butin 507 insignes militaires, 432 chariots, et un grand nombre de colliers en or, parmi lesquels s'en trouve un plus pesant qu'ils offrent au Jupiter du Capitole. Encore une fois, la précision des données exclut toute affabulation et indique une source, cette fois administrative, archive militaire ou familiale. Enfin, pour signaler que la coutume du port de torques en or n'était pas réservée aux seuls Gaulois cisalpins, citons encore Eutrope qui indique que lors de la conquête du midi de la Gaule, les Romains firent sur l'armée de Bituit un énorme butin de colliers.

La découverte récente d'un torque en or parmi les dépouilles humaines du trophée de Ribemont donne raison aux sources antiques. Ce torque massif et serré près du cou fut porté par un guerrier qui mourut au combat et dont la tête fut ensuite prélevée par son meurtrier. Néanmoins la parure précieuse ne fut pas gardée par le vainqueur qui la rapporta dans le domaine divin avec le reste des dépouilles. Pour solenniser ce don ou, tout au moins, pour le rendre inaliénable, on le découpa à l'aide d'une pince. Il est difficile d'imaginer meilleur exemple du pouvoir sacré de ces torques en or.



Trésor découvert à Manching (Bavière) : 487 statères et lingot de 217 g d'or.

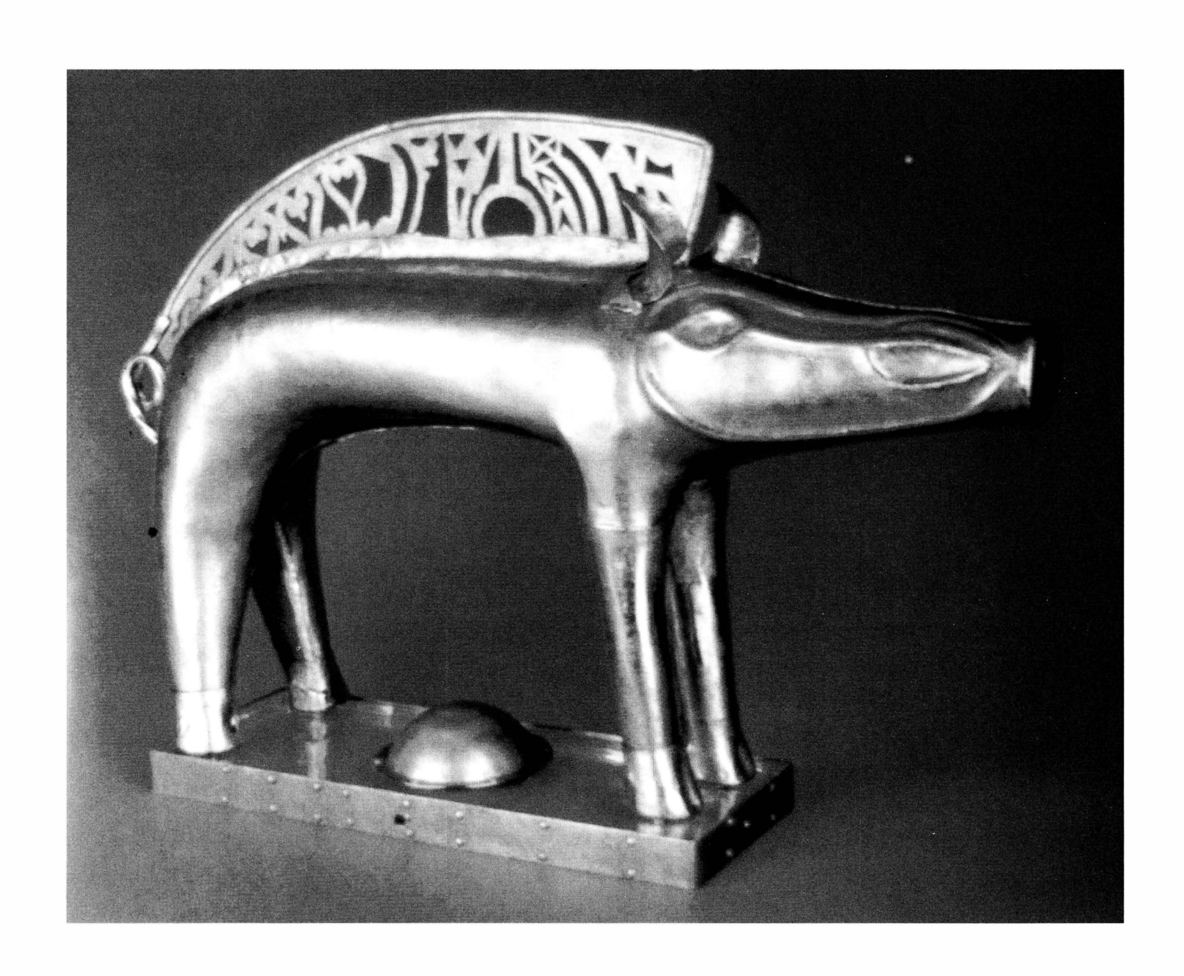
Les insignes d'or « inamovibles » de l'Athéna insubre

De cette réalité duelle il faut tirer les conséquences et résumer les faits de cette manière: les guerriers portaient ostensiblement des parures en or au combat; selon toute probabilité ils ne pouvaient les conserver chez eux ni dans leur ultime demeure; en revanche les dieux se voyaient offrir les plus beaux et les plus pesants de ces colliers ou quelquefois, si on en croit l'exemple de Snettisham, des quantités importantes de parures de tous ordres. Qu'en conclure? Tout d'abord que l'or est un attribut divin. Polybe une fois encore nous renseigne à ce propos. Il s'agit des Insubres qui en 223-222 face à la menace exceptionnellement grave que représente l'attaque romaine « se décident à sortir du sanctuaire d'Athéna les insignes d'or dites "inamovibles" ». Cette phrase pose un certain nombre de problèmes de traduction. Quel est le sens, mais aussi la graphie du mot *sémaïa* généralement retenu par les manuscrits mais qu'on trouve aussi sous la forme *semeïa*? « Enseignes, étendards » ou « insignes, symboles »? Le français avec le faux doublet « enseigne, insigne » indique bien la facilité des glissements sémantiques. Autre difficulté de la traduction: quel est le sens du mot *kathelontes* généralement rendu par un commode « retirer », justifié plus par le complément de lieu qui suit, *ek tou hierou* que par le verbe lui-même dont le sens premier est « faire descendre, abaisser, abattre ». Doit-on comprendre que ces insignes étaient installées en hauteur, soit sur des poteaux, soit sur une représentation divine?

Il est clair en tout cas, d'une part, que ces insignes représentaient l'essence même de la divinité, d'autre part qu'elles n'étaient pas les seules à l'incarner. Si celles-ci s'appelaient « les inamovibles », ce qui doit être la traduction mot à mot du terme gaulois, ce nom sous-entend qu'il en existait d'autres qui, elles, pouvaient être déplacées et, s'agissant d'Athéna, on imagine aisément la nature de ces déplacements. Si l'on met bout à bout tous ces faits, on entrevoit un rapport complexe entre les dieux et les guerriers, un commerce symbolique transitant par ces objets et dont la force résidait peut-être en leur caractère mouvant. Il est possible que la force divine contenue dans ces symboles ait été déléguée pour un temps dans des circonstances bien précises, dans des combats par exemple où il semblait que ce n'étaient plus seulement les hommes qui s'affrontaient mais à travers eux les divinités. Ce problème sera examiné dans la cinquième partie de l'ouvrage, notamment à travers la légende de Torquatus Manlius.

Le torque de Mailly-le-Camp

Mais revenons au problème qui nous intéresse ici, celui des trésors sacrés dont l'existence est clairement attestée par deux auteurs de langue grecque, Posidonius et Strabon, qui l'un et l'autre étaient conscients que la description qu'ils en faisaient renvoyait le lecteur à une réalité grecque. Doit-on penser que les trésors et les lacs sacrés en Gaule jouaient le même rôle que les trésors de Delphes ou de Delos? Sur cette question non négligeable nous restons tributaires de trois données, le texte de Strabon, l'exemple de Snettisham qui l'un et l'autre viennent d'être évoqués et une découverte ancienne, celle du torque de Mailly-le-Camp.



L'une des rares enseignes militaires gauloises découvertes, correspondant aux images monétaires : sanglier stylisé, Soulac-sur-Mer (Gironde).

Le torque de Mailly-le-Camp par ses dimensions, son poids et son décor est une pièce exceptionnelle mais qui ne se distingue pas vraiment des autres torques en or connus, ceux de Saint-Louis, de Pommerœul, de Frasnes-les-Buissenal, etc. Comme la plupart de ces autres pièces, il a été découvert dans des circonstances et dans un contexte douteux qui interdisent toute analyse directe sur sa fonction, son origine ou sa datation. Il présente cependant une particularité notoire qui en fait une pièce de grande valeur dans l'étude des témoignages religieux. Il porte sur sa face interne plusieurs graffitis dont un seul est lisible, en écriture grecque, *nitiobrogeis*. On reconnaît sans peine le nom d'un peuple gaulois, Nitiobroges ou Nitiobriges, situé dans la région d'Agen. Or cette seule mention est en soi précieuse, car il s'agit, à coup sûr, du nom des dédicants. Le torque ayant été découvert dans le département de l'Aube, soit à près de 600 kilomètres du siège du peuple qui l'a offert, on est tenté de voir dans cet objet le représentant d'un de ces trésors dont parle Strabon. C'est l'analyse qui a été faite récemment par Christian Goudineau. Et les faits qui ont été recueillis et présentés plus haut, donnent toute raison d'y souscrire.

On est donc fondé à croire que les peuples gaulois mais peut-être aussi certains rois, certains nobles constituaient des trésors qu'ils plaçaient sous les auspices de tel ou tel sanctuaire renommé et parfois très éloigné. Ces trésors pouvaient provenir de butins guerriers ou être fabriqués à partir de ces butins et revenir à la divinité comme en un juste retour des choses. Tite-Live au Livre XLIV, 26, donne une bonne idée des quantités considérables d'or qui passaient entre les mains des guerriers. Des Celtes d'Illyrie offrent leurs services à Persée, sur les bases suivantes : il lui sera réclamé dix pièces d'or pour chaque cavalier, cinq pour chaque fantassin et mille pour leur chef. De tels chiffres rendent parfaitement crédible l'estimation du trésor de Toulouse. Chaque expédition de mercenaires devait se traduire par un gain de plusieurs centaines de kilos d'or. Et on imagine aisément qu'une bonne partie de ces richesses devait revenir aux dieux qui avaient conduit à la victoire, c'est ce qu'exprime Strabon quand il dit qu'elles ont été consacrées (*anatithenton*). Ces enceintes-trésors et ces lacs sacrés présentaient également d'autres avantages : on pouvait y déposer de l'argent en toute quiétude, les dieux et le peuple gérant du sanctuaire se chargeaient de la surveillance. Mais le rôle certainement le plus habituel de ces lieux devait être de recueillir des témoignages d'amitié qu'un peuple immortalisait ainsi en faveur du peuple gardien du sanctuaire, ou en faveur de la divinité l'habitant et dont on espérait obtenir les bonnes grâces. Les relations parfois lointaines entre les peuples celtes trouvaient certainement leur ferment dans ces lieux divins qui leur donnaient aussi les moyens de s'épanouir.

Sanctuaires, panceltisme ou celtisation

Dans les premières décennies du XXe siècle, quand l'archéologie commençait à mettre en évidence, sur la plus grande partie de l'Europe continentale, les traces des civilisations celtiques, un concept s'est fait jour, aujourd'hui fort délaissé, le panceltisme. Cette théorie, en fait, n'eut pas même le temps de se construire : les instruments

comme la matière lui manquaient. Le seul développement intéressant qu'elle connut fut celui que lui donna Henri Hubert qui voyait dans le druidisme l'exemple des institutions panceltiques et par « institution » il entendait le langage conceptuel, au sens où Emile Benveniste l'a étudié à l'échelle indo-européenne. Pour H. Hubert le sacerdoce druidique donnait l'image idéale des relations les plus profondes qui se nouaient, en dépit des ethnies, des frontières et des rivalités, entre tous les Celtes. Une vingtaine d'années plus tard, en 1948, Joseph Vendryes qui fut le premier à avoir reconnu les correspondances de vocabulaire et par conséquent de conceptions et de rituels entre Celtes et Hindous, partageait encore le point de vue d'Hubert. Mais en France c'était le dernier soupir d'une théorie qui ne résista pas au voisinage – tout au moins lexical – du pangermanisme, théorie politique dont on connaît les ravages.

Si deux des plus géniaux historiens de la civilisation celtique ont reconnu une certaine efficience à une théorie dont ils pouvaient mesurer mieux que d'autres l'exploitation perverse qu'on pouvait en faire, c'est de toute évidence que les faits archéologiques et linguistiques résistaient à la critique idéologique. Aujourd'hui, à la fin du même siècle, il est possible de jeter un regard serein sur les relations entre les lointains Celtes européens, en même temps que sur les rêves de nos maîtres en celtologie.

Il n'y a évidemment aucun intérêt à ressusciter une théorie comme celle du panceltisme. Son imprécision la rend inapte à rendre compte, dans sa richesse, du phénomène étonnant que représente l'universalisation d'une culture celtique à l'échelle de l'Europe dans les trois derniers siècles qui ont précédé notre ère. Elle présente, de surcroît, comme on l'a vu, des risques de confusion avec des notions qui n'ont que les plus lointains rapports avec elle, pangermanisme mais aussi panhéllenisme. En revanche, il convient de s'interroger sur les raisons de cette extraordinaire diffusion qui a fait rivaliser dans les Carpathes et sur les bords de la mer Noire la culture celtique avec la civilisation hellénistique.

Certes, ce n'est pas dans le cadre d'un tel ouvrage qu'on peut résoudre un problème dont le seul exposé nécessite l'étude des civilisations antérieures, une synthèse des structures sociales et le tableau des manifestations artistiques. Autrement dit, à ce stade de la recherche, les raisons profondes d'un tel mouvement nous demeurent inaccessibles. En revanche, l'étude qui nous occupe, celle de la religion, nous révèle quelques moyens – mais ce sont peut-être les plus puissants – qu'a pu prendre cette celtisation.

Henri Hubert, on l'a dit, était fasciné par le fait que le druidisme semblait avoir laissé des traces sur toutes les terres que les Celtes avaient conquises, ainsi que par la mobilité des druides qui n'hésitaient pas à franchir la Manche pour aller chercher dans quelque antique école un regain de pureté à leur doctrine. Aujourd'hui il faut tempérer ce bel enthousiasme. Les druides paraissent absents de l'Espagne et de l'Italie, rien n'indique explicitement qu'ils aient été présents chez les Galates et chez les peuples danubiens. Le sacerdoce des druides vu comme une « institution panceltique » doit être sérieusement remis en cause. En revanche, voir en lui « le ciment de la société cel-

tique » est une hypothèse qu'il faut conserver au moins provisoirement et à titre d'outil, parce qu'elle peut participer à l'explication de réalités que l'archéologie met en évidence.

Les sanctuaires sont actuellement le meilleur exemple d'une telle réalité qui demeure pour nous énigmatique. Comparés aux autres types de vestiges, les différentes formes de l'habitat, la fortification, les sépultures..., ils présentent une particularité tout à fait remarquable : leur matériel n'est pas seulement abondant, comme il a été indiqué à de multiples reprises, il est exceptionnellement diversifié. Le sanctuaire de Gournay nous en donne une image éloquente. La collection d'armes qui y a été exhumée offre une sorte de résumé de la totalité de la production celtique entre le IV[e] et le I[er] siècle, de la mer Noire à l'Atlantique. Tous les types connus sont présents mais aussi tous les styles. Dans l'état des recherches, encore embryonnaire pour ce qui est de l'origine et de la diffusion des objets manufacturés, il est prématuré, voire erroné, de traduire cette diversité des armes par une diversité d'origines. En effet, les historiens de l'art celtique ne parviennent pas encore à isoler des ateliers de production, à partir desquels il serait loisible de tracer des voies de diffusion, par le commerce ou par la copie. Quoi qu'il en soit, une telle variété ne trouve pas d'explication dans le seul commerce ou la rencontre hasardeuse entre des belligérants venus des confins du monde celtique. Le caractère « celtique » des objets rencontrés dans ces sanctuaires est d'autant plus remarquable que les installations cultuelles sont établies dans des régions qui auparavant n'apparaissaient pas comme franchement celtisées. Celles-ci mettront d'ailleurs un certain temps à le devenir, pendant lequel les lieux de culte font figure d'isolats. Tout se passe comme si les sanctuaires étaient les têtes de pont d'une celtisation qui s'installe, plus par le truchement des rites et des croyances que par la guerre et le commerce.

Là réside probablement l'explication de la situation paradoxale des grands sanctuaires, où on ne les attendrait pas, toujours aux marges des territoires. Dès leur origine, ils ont été conçus comme des établissements communs à des tribus, liées par leur appartenance à une *civitas*, à une confédération. Mais leur rôle international a pu se développer très tôt et prendre des formes qu'on peut seulement soupçonner. De la céramique d'origine armoricaine à Gournay, des objets de bronze provenant de Rhénanie ou de Bohème à Ribemont supposent des relations à plus grande distance, qui ne sont pas forcément d'ordre guerrier ou politique. Elles traduisent peut-être simplement une amitié ou une complicité religieuse. Les sanctuaires celtiques, tout fermés et secrets qu'ils étaient, étaient des lieux de rencontre pour les grands du monde, rois, prêtres et nobles. Asiles au sens grec du terme ils se prêtaient, derrière les échanges les plus matériels, ceux qui s'expriment par la richesse, à un commerce entre les hommes où les dieux étaient toujours présents.

LE CULTE ET LA DIVINATION



Objets cultuels découverts dans une sépulture de Tartigny (Oise).

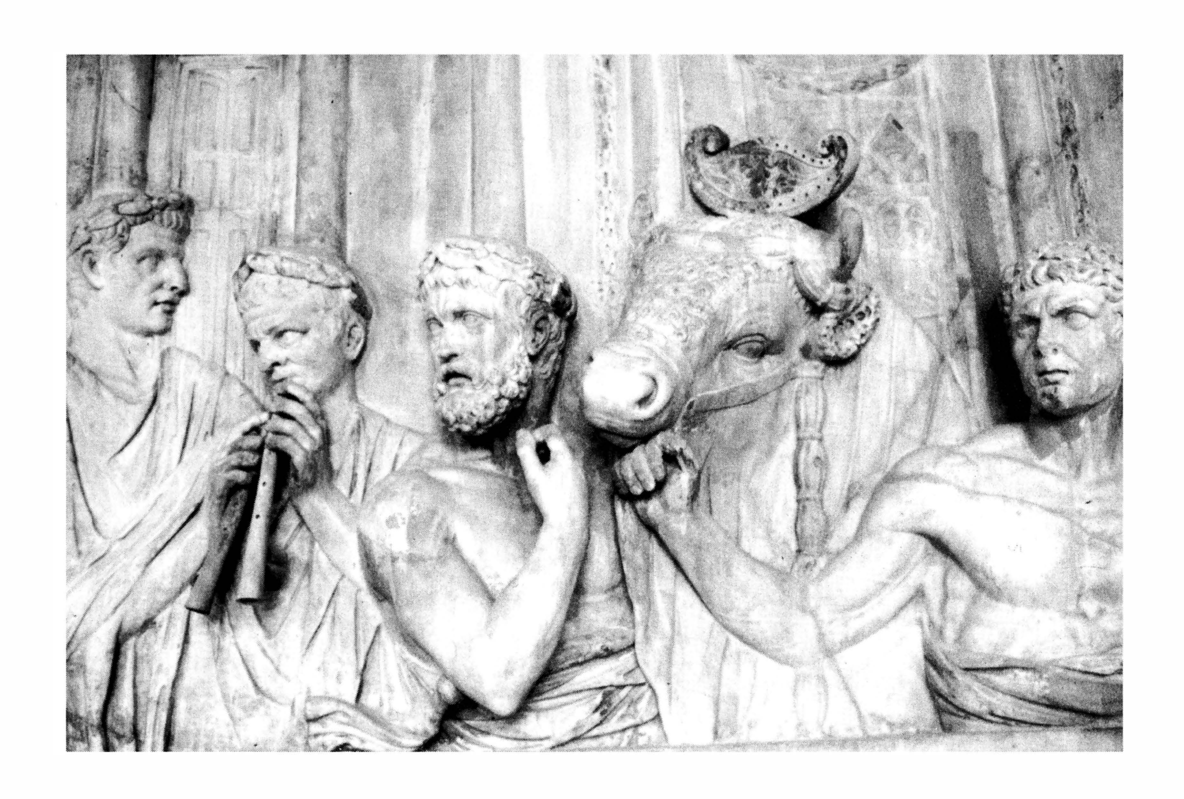
Si l'étude des lieux de culte nous renseigne sur la situation de la religion à l'intérieur de la société, celle des rites, au contraire, donne accès à la psychologie de l'individu, aux structures mentales. La description littéraire, qu'elle soit antique ou non, a plus de facilité à traiter des premiers que des seconds. L'observation tout d'abord en est plus facile : les éléments architecturaux sont statiques, tandis que les rites, par essence, sont éphémères, souvent complexes et rapides. De nos jours encore, les ethnographes, pourtant armés de grilles méthodiques d'observation, doivent recourir à des techniques modernes, photographie, cinéma, enregistrement, pour fixer sur des documents la succession de gestes, de paroles et de musique qui s'enchaînent inéluctablement. On comprend pourquoi les géographes de l'Antiquité n'ont pu nous livrer une documentation utilisable en ce domaine. Face à une série de gestes dont il ne comprenaient pas forcément la finalité, soit ils notaient les plus marquants, soit ils s'interrogeaient sur leur sens, soit ils les comparaient à des pratiques plus ou moins similaires de leur propre culture. Aucune des solutions envisagées par eux ne nous paraît aujourd'hui satisfaisante. Mais il nous faut reconnaître qu'il nous a fallu attendre le XXe siècle pour bénéficier de descriptions raisonnées de rituels.

L'archéologie, heureusement, ouvre d'autres perspectives. L'examen des vestiges dans leur contexte spatial permet d'établir des relations entre les vestiges eux-mêmes d'une part, et d'autre part des relations entre ces vestiges et l'ensemble auquel ils appartenaient initialement (ensemble anatomique animal ou humain, panoplie d'armes, céramique, statue, etc.). Ces relations sont de différents ordres : de cause à effet (manipulation directe : découpe, bris, feu, manducation, transport, etc.), accidentel (déplacement involontaire, piétinement, destruction naturelle, pourrissement), d'origine animale (terrier, vers, escargots, manducation, déplacement, etc.). L'établissement de ces relations permet d'une part la mise en évidence de gestes humains volontaires qui s'inscrivent dans l'étude des rites, d'autre part l'observation du comportement physique de ces restes qui nous renseigne sur leur insertion dans le lieu de culte et dans le temps.

Cependant il ne faut pas se méprendre sur ce qui pourrait apparaître comme un ambitieux programme de recherche. L'examen des vestiges sacrificiels ou cultuels, au sens large, permet la mise en évidence de gestes simples, il ne parvient pas toujours à mettre en ordre la succession de gestes, succession qui est justement ce qu'en langage d'ethnologie religieuse on appelle un rituel. Mais, surtout, ce type d'étude objective sur des restes matériels et inertes ne nous documente en rien sur le sens que les hommes qui les pratiquaient donnaient à leurs gestes, ni sur ce qu'ils en attendaient. Il s'agit d'un autre ordre d'analyse, subjectif celui-là, où les textes des historiens et géographes antiques peuvent prendre place au côté d'autres approches indirectes (iconographie, réinterprétation, comparaison...).

Le sacrifice animal

Le sacrifice animal est actuellement la pratique cultuelle la mieux attestée sur les sanctuaires gaulois. Elle est aussi la mieux connue. Les raisons en sont assez simples.



Suovétaurile (sacrifice d'un porc, d'un mouton et d'un taureau). Le sacrifice animal en Gaule ne devait pas beaucoup différer de ce qu'il était à Rome. (Musée du Louvre).

Sur les lieux de culte du nord de la Gaule, les ossements sont bien conservés. L'os, qu'il soit animal ou humain, est un riche support d'informations, informations directes (traces qu'il porte : de découpe, de décarnisation, de mise à mort, de manducation, de séjour prolongé à l'atmosphère, etc.) ou indirectes (rapports avec l'ensemble anatomique qui indiquent des problèmes de déplacement, de conservation différentielle, de pourrissement, etc.). L'os raconte donc à lui seul une partie de l'histoire de l'individu auquel il appartenait : âge, sexe, morphologie, travail, mise à mort, dépeçage, découpe, consommation. En revanche, il ne nous dit pas si la bête avait une robe blanche ou noire – ce qui n'est pas sans intérêt pour les cultes que nous étudions –, si elle avait un statut particulier (sacré, dépendant d'un lieu de culte), si elle avait fait l'objet d'un achat collectif ou non, si au contraire elle constituait un don, considérations non négligeables si l'on prend en compte la valeur marchande que représentaient des bovidés ou des chevaux.

Curieusement, les textes sont quasiment muets sur ce type de pratique qui s'avère, de très loin, la plus courante (tout au moins celle qui a laissé les traces les plus abondantes) sur tous les lieux de culte fouillés jusqu'à présent. L'explication en est simple et permet de relativiser la valeur de ces témoignages en matière de rite : il semble que tous les auteurs qui abordent la question religieuse à propos des Gaulois, César, Diodore, Strabon, Lucain omettent volontairement de décrire le sacrifice animal qu'ils sous-entendent tous par ailleurs. César écrit : « les druides s'occupent des sacrifices publics et privés », il ne peut évidemment s'agir que du sacrifice animal. Quand Strabon rapporte que sur une île de Bretagne on fait des sacrifices à Déméter et Coré, semblables à ceux qui se font dans l'île de Samothrace, on ne peut imaginer autre chose qu'une forme particulière de sacrifice animal. Quand il qualifie les vates de *hieropoioï*, on doit comprendre également qu'il désigne en eux ceux qui accomplissent matériellement de tels sacrifices. Pour ces auteurs ou pour les informateurs sur lesquels ils se sont appuyés, les différents types de sacrifice animal pratiqués par les Gaulois leur paraissaient si banals qu'ils n'ont pas jugé bon de les décrire. On s'en persuade aisément quand on étudie le sacrifice animal sur le site où il s'est le mieux révélé, celui de Gournay : que ce soit dans le choix des animaux, dans les formes de mise à mort ou dans le traitement *post-mortem*, les parallèles avec les pratiques romaines ou grecques sont tellement évidents qu'un voyageur les contemplant aurait pu imaginer avoir affaire à une copie plus ou moins bien comprise de rites romains ou grecs. On ne doit pas oublier que, dans la droite lignée d'Hérodote, tous ces ethnographes de fortune cherchaient avant tout l'exotisme, ce qui faisait décalage avec leur propre culture et qui pouvait renforcer le lecteur dans sa conscience d'appartenir à la meilleure des civilisations. C'est pourquoi les uns et les autres parlent surabondamment (en tout cas de façon disproportionnée par rapport à la réalité) du sacrifice humain. Cette attitude ne s'exerce pas seulement à propos des Gaulois, elle est systématiquement adoptée pour les peuples non-grecs puis non-romains.

Animaux sauvages et bétail

Cette quête de l'exotisme et le relatif mépris pour les réalités plus ordinaires qui l'accompagne aboutissent parfois à des contresens. Strabon évoque ainsi un *kolossos*,

une représentation de taille gigantesque faite de bois et d'osier dans laquelle on enfermait bêtes sauvages, bétail et humains avant de l'enflammer. Or il est tout à fait extraordinaire – et c'est l'un des grands apports de l'archéologie cultuelle gauloise de l'avoir établi – qu'on ne rencontre jamais sur aucun lieu de culte des restes d'animaux sauvages. Il faut donc croire que l'informateur de Strabon n'a pas assisté à la scène mais qu'il a observé, selon toute probabilité, des restes détruits, ossements et bois brûlés, et qu'il a cru reconnaître dans les premiers des ossements humains, des ossements animaux et ceux de bêtes sauvages. Or, il faut se méfier des connaissances anatomiques des historiens comme de celles de nos actuels archéologues : le mythe répandu du caractère sacré du sanglier fait reconnaître cet animal dans bien des ossements qui sont ceux de porcs parfaitement domestiqués et néanmoins porteurs de défenses. Les ossements d'animaux sauvages, victimes de la chasse, ne se rencontrent, et encore en petit nombre, que sur l'habitat. Strabon, en réalité, résume de façon incomplète un texte plus substantiel qui se trouvait chez Posidonius que Diodore et César ont également rapportés, chacun à sa façon. Le folkloriste Mannhardt, en procédant à une lecture croisée des trois auteurs, a restitué le texte original et montré que ces sacrifices étaient réalisés dans le cadre d'une grande fête qui se renouvellait tous les cinq ans. Elle consistait, entre autres, a sacrifier à une divinité des prémices de tous les troupeaux, autrement dit une part qui revenait de plein droit à cette divinité, part prélevée sur chaque nouvelle génération.

L'omniprésence de l'animal domestique parmi les restes sacrificiels est lourde de sens. Elle indique que les Gaulois, en ne sacrifiant que des animaux domestiques, s'inscrivent parmi les peuples civilisés qui ne mettent à mort que les représentants de leur propre production. Elle situe le sacrifice animal gaulois dans la droite lignée indo-européenne qui codifie et hiérarchise le sacrifice animal. En Inde les *pasu* (animaux domestiques propres à être sacrifiés) étaient dans l'ordre hiérarchique : l'homme, le cheval, le bœuf, le mouton et le bouc. A Rome, la liste est la même, à deux exceptions près : le sacrifice humain est exceptionnel et le bouc est remplacé par le porc. Nous le verrons, la liste gauloise est calquée sur celle de Rome avec une exception, l'ajout du chien.

Le sort réservé à l'animal domestique s'inscrit donc dans un ensemble de conceptions qui expliquent le rôle de l'homme dans la nature et les rapports entre nature et culture placés dans une perspective théologique : l'homme ne peut offrir aux dieux que ce qu'il a ou entièrement ou partiellement produit. Ces croyances, comme on vient de le voir, sont probablement d'origine indo-européene. Elles sont en tout cas antérieures à la création des grands sanctuaires qui dès leur origine respectent ce schéma sacrificiel. Au-delà, elles traduisent également un ensemble de croyances concernant le monde animal sauvage sur lequel il ne nous reste que de maigres documents.

L'un de ceux-ci mérite pourtant notre attention. On le doit à l'historien grec Arrien. Celui-ci rapporte les mœurs cynégétiques des Celtes du premier siècle après J.-C. et notamment cette curieuse coutume. Chaque année ils offrent un sacrifice à Artémis, la déesse de la chasse. Ils tuent une chèvre, un mouton ou un veau qu'ils ont acheté à l'ai-

de d'un petit trésor qu'ils ont constitué tout au long de l'année. Chaque animal tué à la chasse oblige le chasseur à verser une amende, une obole pour un lièvre, un drachme pour un renard, quatre drachmes pour un chevreuil. Les historiens de la religion ont surtout retenu de ce récit que les chiens étaient conviés à festoyer avec leurs maîtres après avoir été couronnés. Ce détail indique, en effet, la haute estime que les Gaulois accordaient à certains de leurs chiens. Mais peut-être ne s'agit-il que d'une évolution tardive du rite. Ce qui me paraît remarquable, en revanche, c'est la signification évidente cette fois, puisqu'elle est traduite sur un rapport monétaire, du sacrifice d'un animal domestique. Celui-ci est destiné à dédommager en quelque sorte Artémis (ou plutôt son équivalente celtique) des larcins que l'homme a effectués sur le troupeau des animaux sauvages dont elle a la charge. Autrement dit – et pour reprendre les termes de César qui expliquent de cette façon la conception gauloise du sacrifice, humain notamment – le sacrifice d'un animal domestique doit racheter la mort des animaux sauvages.

On a là très vraisemblablement la trace du caractère sacré de l'animal sauvage. Cette sacralité interdisait certainement de le tuer, sinon dans des circonstances précises, et il est vrai, comme il a été noté plus haut, que les restes de produit de la chasse sont assez rares sur les habitats, notamment ceux des grands animaux, sanglier, cerf. L'animal sauvage comme les végétaux participaient directement du monde divin. Chaque prélèvement de ce capital divin sur terre répondait à des règles et faisait l'objet d'une contrepartie. Il faut croire que la chasse par conséquent, comme dans beaucoup d'autres sociétés antiques, était réservée à la noblesse qui avait une plus grande proximité avec les dieux que le reste du peuple et qui pouvait s'offrir financièrement ce luxe.

Cette appartenance divine faisait de chaque bête sauvage un animal sacré et il est vain de vouloir, comme cela a été tenté, privilégier telle espèce au détriment des autres. Les quelques fragments, les échos lointains de la mythologie celtique qui sont parvenus jusqu'à nous font une place particulière au sanglier, représentant de la force et figurant sur les enseignes guerrières, au cerf symbolisant également la puissance virile, au corbeau, oiseau de guerre également et de mort, au serpent, animal chthonien par excellence. Mais il est clair que chaque animal avait un rôle soit auprès des dieux, soit dans la mythologie ou encore dans la magie.

Des taureaux contre du gui

La seule description que nous possédons du sacrifice animal, nous la devons à Pline dans un texte qui a déjà été évoqué, celui de la cueillette du gui. Quand un chêne porteur de gui a été repéré, à une date précise de l'année, le sixième jour de la première lune, un sacrifice et un festin rituel sont préparés sous l'arbre. On amène alors deux taureaux dont la robe est blanche et dont les cornes sont liées pour la première fois, c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais travaillé mais qu'ils sont en âge le faire, autrement dit ils sont dans la fleur de l'âge. Quand le gui est coupé, on immole les deux victimes. Le gui est censé rendre la fertilité à tout animal stérile ; il est aussi un contrepoison.

On ne reviendra pas sur la symbolique très forte de ce rituel qui se traduit par des équivalence de couleurs, de formes et de pouvoir naturel. On observera seulement ici la nature de ce sacrifice animal qui s'exprime par la couleur blanche des victimes, leur jeunesse et la consommation dont ils font l'objet. Il s'agit d'un sacrifice de commensalité s'adressant à une divinité ouranienne qui de son Olympe céleste a laissé choir le gui sur quelque chêne. Il est probable, puisque l'auteur n'éprouve même pas le besoin de le préciser, que les chairs des animaux sont brûlées, au moins celles qui par la fumée vont rejoindre celui ou ceux à qui s'adresse le sacrifice.

Dans sa forme liturgique, ce sacrifice est tout à fait similaire à ceux de la Grèce ou de Rome. C'est d'autant plus intéressant que le sacrifice de commensalité entre les hommes et les dieux est celui que l'archéologie a le plus de mal à mettre en évidence. Pline nous donne aussi des détails que l'archéologie ne peut pas toujours fournir, sur la couleur des bêtes par exemple.

Les restes animaux sur les sanctuaires

Les os animaux sont fréquents sur tous les lieux de culte fouillés dans le nord de la Gaule, dans des quantités variables. Mais leur intérêt dans le cadre d'une étude des rites cultuels n'est pas dépendant de la quantité, il l'est au contraire de la situation de ces restes parmi les structures architecturales et de leur conservation. En d'autres termes, les os animaux, à l'instar des offrandes, sont d'autant plus riches d'informations qu'ils sont proches dans l'espace et dans leur état des gestes proprement rituels, ceux de la mise à mort, du dépeçage, de la découpe culinaire ou du pourrissement.

Dans la très grande majorité des cas, les vestiges rencontrés ne présentent pas des cas de figure aussi favorables. Ils offrent l'aspect habituel des reliefs culinaires que l'on rencontre sur tous les habitats: os souvent très fragmentés par la découpe ou le bris, laissés à la surface du sol où ils sont devenus erratiques ou rejetés dans des fosses comme en des poubelles. Ils témoignent alors avant tout d'une consommation sur les modalités de laquelle on s'interroge. Les animaux ont-ils fait l'objet d'un festin communautaire dans l'enceinte du sanctuaire? Une part était-elle réservée à la divinité? Est-ce la totalité du corps de la victime qui était consommée sur place? Ou au contraire l'espace sacrificiel servait-il de boucherie sacrée, la plus grande partie de la bête étant emportée par son propriétaire sur son lieu de vie? La fragmentation des os et la mauvaise représentation de l'ensemble anatomique ne permettent pas souvent de répondre à ces questions.

Dans leur relatif mutisme ces restes indiquent cependant quels types d'animaux entraient dans le sanctuaire et dans quelle quantité. Ce ne sont, comme on l'a vu, que des animaux domestiques, bovidés, ovins, porcins et chiens. Les moutons et les porcs sont en général les plus abondants. Mais chaque sanctuaire offre une représentation qui lui est propre. A Gournay, parmi les animaux consommés, le mouton dominait. A Bennecourt, c'est le porc. Sur tous les sites, le chien a été consommé dans des proportions non négligeables.

Ces reliefs de repas qui ressemblent à s'y méprendre au contenu de bien des « fosses-dépotoirs » d'habitat posent pourtant problème. Qu'ils soient demeurés à la surface du sol ou qu'ils aient été enfouis dans des fosses, ils se trouvent à l'intérieur de l'enceinte sacrée dans le domaine de la divinité. Leur présence a donc un sens qu'il convient d'interroger. Pour cela il faut se tourner vers les deux sites les mieux étudiés, ceux de Gournay et de Ribemont. A Gournay, tous les os animaux se trouvent rejetés à la périphérie du sanctuaire dans le fossé de clôture, ils y côtoient des offrandes métalliques qui furent préalablement exposés en l'honneur des dieux. Ce fossé fait donc figure d'immense dépotoir, sacré néanmoins. Les os présentant des traces de consommation appartiennent au mouton, au porc et au chien. Un examen plus précis révèle qu'il s'agit dans une très grande proportion de restes correspondant à des épaules d'agneaux et à des gigots de jeunes porcs, autrement dit à des viandes de grande qualité. A Ribemont, dans les quelques décennies qui ont précédé le début de notre ère, les restes d'animaux consommés proviennent également pour leur plus grande part du fossé de clôture. Cependant, à la différence de celui de Gournay, le fossé de Ribemont était déjà comblé et les os animaux ont été découverts à l'emplacement de poteaux arrachés. On doit donc croire que ces restes avaient été appuyés contre la clôture et qu'ils s'enfouirent naturellement au moment du démontage de celle-ci. Mais, en gros, la situation est la même qu'à Gournay, les os ont été repoussés jusqu'aux limites de l'aire sacrée. Il s'agit là, et dans une très grande proportion, de crânes de porcs fendus en deux. Peut-on imaginer que sur ces deux lieux de culte on ait abandonné à la vue des pratiquants et sur le sol de la propriété divine les déchets d'une consommation humaine ? Il faut croire, pour le moins, que ces viandes sélectionnées avaient fait l'objet d'un festin partagé par les hommes et les dieux.

Chaque dieu avait ses propres goûts culinaires. La divinité qui veillait sur l'enceinte de Ribemont appréciait les cervelles de porcs. Ce choix est généralement assez exclusif et le reste de l'animal n'a pas été conservé dans les limites de l'aire sacrée. Aussi sommes-nous privés des moyens de restituer le mode de mise à mort, de comprendre le partage qui s'effectuait entre mortels et immortels.

Le sacrifice chthonien du bœuf

Heureusement, il n'en va pas de même pour l'autre forme de sacrifice que dans le langage de l'histoire des religions on nomme « chthonien ». Cette désignation est issue d'une analyse déjà ancienne des sacrifices grecs que les lexicographes et les scholiastes répartissaient en deux classes, division un peu idéale que faisait déjà Platon dans *Les Lois*. La première regroupe les sacrifices propitiatoires et les rites d'action de grâce destinés à des divinités plutôt bienveillantes et généralement situées dans le ciel. On peut les appeler « ouraniens ». La seconde comprend les rites qui s'adressent aux morts, aux héros et aux divinités infernales que l'on situe sous terre, les dieux chthoniens. Par une généralisation un peu abusive qui s'appuie sur une ressemblance dans les formes matérielles du sacrifice, ces rites sont appelés « chthoniens ».

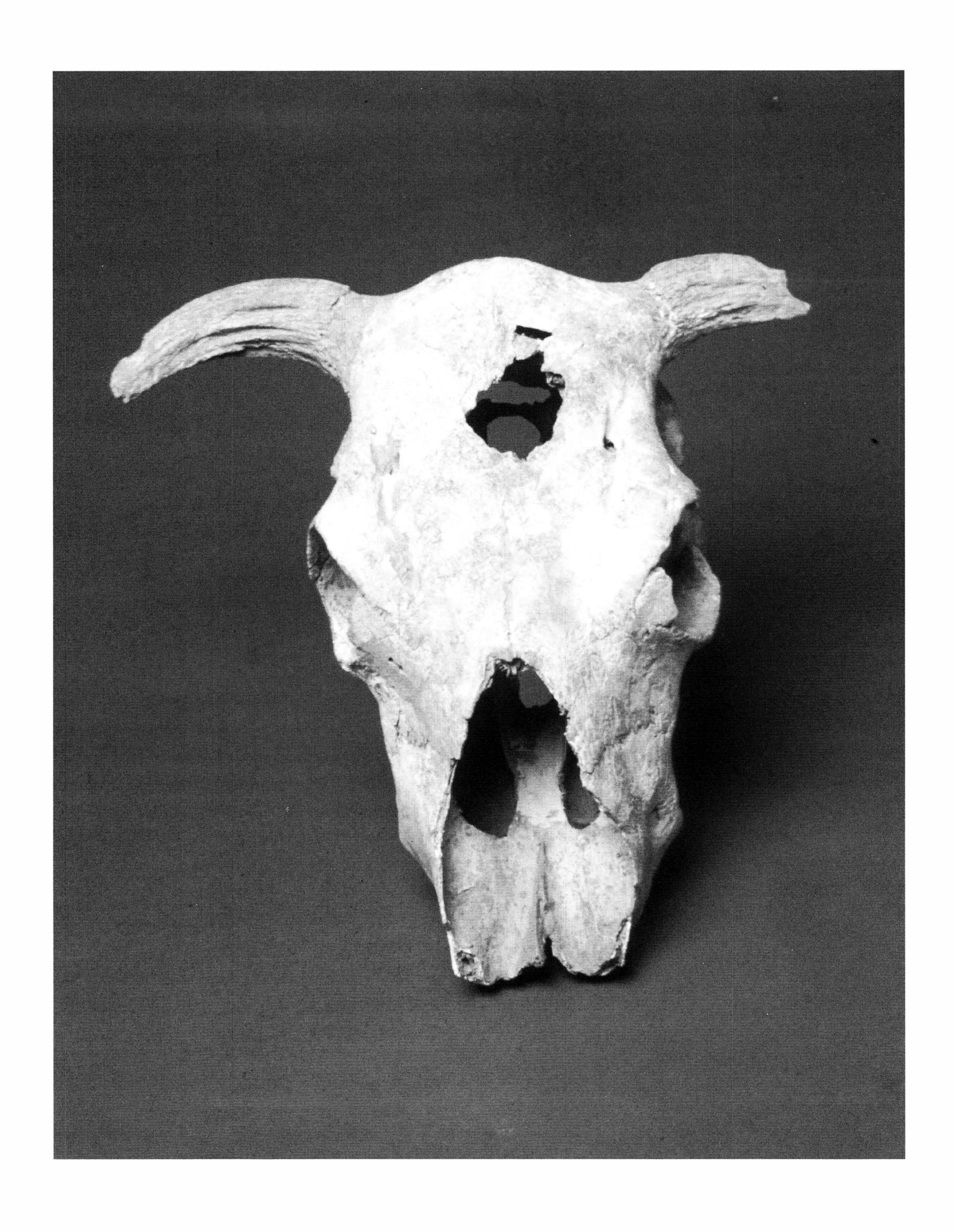
On peut appliquer dans ces grandes lignes cette distinction aux sacrifices gaulois. Ceux de commensalité qui viennent d'être évoqués sont assimilables sans difficulté aux sacrifices de la première catégorie. Nous allons voir maintenant que la deuxième catégorie était également représentée, au moins dans ses formes, sans que l'on préjuge d'une similarité possible entre dieux chthoniens grecs et dieux infernaux gaulois.

Le meilleur exemple nous est donné par le sacrifice du bœuf sur le sanctuaire de Gournay. La fouille exhaustive de l'enceinte sacrée, la bonne conservation des structures cultuelles et la découverte de nombreux ensembles anatomiques appartenant au bœuf permettent de retracer les grandes lignes de ce rituel qui, déjà dans cette reconstitution, apparaît fort complexe. Le sacrifice a lieu près d'un autel typiquement chthonien, un autel creusé dans le sol. Un bœuf – mais ce peut être aussi un taureau ou une vache – généralement très âgé, voire sénile, est conduit jusqu'au bord de la fosse. Au vu du type de coup mortel qui lui sera donné, on doit imaginer que comme en Grèce ou à Rome on invitait la victime à baisser la tête vers le sol, en lui présentant à boire ou à manger. De cette manière, elle paraissait consentir à son sacrifice et surtout prenait la pose, nuque tendue, qui seule permettait la mise à mort.

Celle-ci prenait des formes diverses. Quelques crânes retrouvés montrent la trace caractéristique que produit le coup de hache sur la nuque, méthode la plus classique dans le monde antique. D'autres crânes présentent un impact impressionnant sur le frontal. La forme circulaire de cet impact indique l'emploi d'un merlin. Une trace unique de section losangique prouve que, dans certains cas, on utilisait un fer de lance, opération spectaculaire et quelque peu acrobatique. Plusieurs crânes ne portent aucune trace ; il faut donc imaginer un type de coup qui n'atteignait pas l'os : l'égorgement est probable.

La variété des ces mises à mort suggère une semblable variété du rituel. Ces différentes formes présentaient une allure chthonienne et s'adressaient aux divinités habituellement concernées par ces types de sacrifice mais elles s'inscrivaient dans des fêtes religieuses particulières à l'intérieur du calendrier liturgique. Certaines exigeaient une mort rapide sans effusion de sang, d'autres au contraire voulaient que la victime égorgée ensanglante abondamment l'autel creux. Il est possible dans ce dernier cas que l'offrande au dieu se soit limitée à cette seule libation.

Dans les autres cas, la victime morte, sa dépouille tout entière était glissée au fond de la fosse. Elle y demeurait environ six mois. L'effet recherché était un pourrissement lent mais total des chairs. La putréfaction permettait l'infiltration dans le sol de ce qui était considéré comme une nourriture pour la divinité souterraine. Au terme de cette période, la carcasse était totalement décharnée, ne demeuraient en place que des os plus ou moins bien assemblés par des tendons desséchés. On procédait alors au nettoyage de l'autel creux par l'enlèvement de la carcasse. Seul le rachis gardait ses relations anatomiques. Le reste de la charpente osseuse livrait des pièces détachées. Le nettoyage était soigné. Le sol était même finement gratté. Alors qu'un minimum de



Crâne de bovidé portant sur l'os frontal la marque du coup de merlin qui l'a abattu. Sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise).

quarante bœufs ont séjourné dans cette fosse pendant plusieurs décennies, seuls trois os sésamoïdes, de la taille d'une bille, ont échappé à l'attention des cureurs.

Les os exhumés faisaient l'objet d'un tri. Une partie était immédiatement déposée dans le fossé de clôture, utilisé comme un dépotoir sacré. Ce sont notamment les colonnes vertébrales, les côtes et la plus grande partie des pattes. Les crânes faisaient l'objet d'un traitement spécial. Il est probable qu'ils étaient exposés avec les armes et les crânes humains sur le porche de l'entrée du sanctuaire, pendant plusieurs années. Mais ensuite, ils rejoignaient les autres restes dans le fossé, souvent après avoir reçu un coup tranchant sur l'extrémité du maxillaire supérieur. Les extrémités des pattes et la queue devaient quitter l'espace du sanctuaire car elles n'ont pas été retrouvées.

Voici résumées les grandes lignes, celles matérielles et qui ont laissé des traces, d'un rituel qui s'étalait sur plusieurs années. A l'intérieur de cette longue durée s'intercalaient les cycles inaugurés par les sacrifices précédents et ceux qui suivaient avec des intervalles d'au moins six mois. L'enchaînement inéluctable de ces opérations constituait la vie même du sanctuaire. Il n'excluait pas d'autres formes de sacrifice, ni d'autres cycles rituels, sur lesquels nous sommes moins documentés.

De même il faut garder à l'esprit que ne nous est restituée que l'ossature d'un rituel qui revêtait des parures immatérielles ou périssables, incantations, chants et prières peut-être, musique assurément, sans oublier les fastes du décorum : vêtements des prêtres, parures possibles de la victime, décorations de l'autel et de l'espace sacré. Nous ne savons pas non plus comment la ou les divinités étaient conviées au sacrifice. Etaient-elles représentées matériellement par des effigies visibles ? Etaient-elles, comme en Inde, censées s'asseoir au fond de la fosse sur un gazon préalablement déposé pour elles et sur lequel elles demeuraient invisibles ? Ou demeuraient-elles cachées dans les antres du sol, attendant leur nécessaire nourriture ? La seule information dont on dispose sur les rites annexes au sacrifice nous est donnée par Pline. Celui-ci indique que les Gaulois ne procédaient à aucune cérémonie religieuse sans utiliser du feuillage de chêne. Il est difficile malheureusement d'en tirer des conclusions plus précises. Ce feuillage représentait-il la divinité ? Ou n'était-il qu'une décoration sacrée obligatoire, un élément essentiel de la liturgie ?

Des trophées animaux ?

Les bœufs de Gournay dont les crânes figuraient sur le porche d'entrée parmi les offrandes guerrières paraissent des victimes sacrificielles ambiguës. Leurs têtes conservées au côté des têtes humaines signifient qu'on a voulu en conserver le souvenir et qu'elles n'étaient pas seulement de la viande à consommer. Leur âge canonique, les marques de travail qu'elles portent ajoutent encore à ce caractère énigmatique. On peut se demander si ces animaux n'avaient pas un rapport avec la guerre, s'il ne s'agit pas de bétail pris à l'ennemi et qui de ce fait reviendrait de plein droit à la divinité guerrière à qui était voué le butin. De tels trophées ne sont pas isolés. Sur un lieu dont la fonction reste énigmatique, à Saint-Just-en-Chaussée, distant d'une quinzaine de

kilomètres de celui de Gournay, plusieurs amas de crânes de bœufs ont été découverts ; ils portaient les traces d'une longue exposition.

Le cheval, dont il n'a pas été question jusqu'à présent, pose un problème plus complexe encore. Bien que présent sur les sites de Gournay, Saint-Just et Ribemont, rien n'indique qu'il ait compté au nombre des victimes sacrificielles. Aucun des animaux rencontrés ne montre de traces évidentes de mise à mort. Si cette absence ne prouve pas qu'ils soient morts de leur mort naturelle, elle prouve cependant que s'ils furent sacrifiés, ils ne connurent qu'un type de mise à mort, l'égorgement. Mais c'est surtout leur position en ces lieux qui inspire une certaine perplexité.

A Gournay, les os des chevaux étaient rassemblés par ensembles anatomiques dans le fossé de clôture, de place en place, chaque animal étant séparé du précédent par une quinzaine de mètres. Si la presque totalité du squelette était représentée, les relations anatomiques n'étaient pas conservées mais la position des os dans l'espace évoquait encore vaguement leur situation anatomique. A l'évidence, il s'agit d'animaux qu'on avait laissés se décomposer et qui avaient fait l'objet d'un ramassage puis d'un dépôt consciencieux dans le fossé. Un des crânes de chevaux découverts portait une curieuse trace, une découpe de l'occipital autour du *foramen magnum*, trace courante sur tous les crânes humains de Gournay. Elle suggère que le crâne du cheval avait dû subir un sort similaire à celui de l'homme.

Le cheval à Gournay présente des caractéristiques qui le place d'emblée entre le bœuf et l'homme. La question est de savoir s'il est plus proche de l'homme que du bœuf. Les sites de Saint-Just et de Ribemont nous apportent des éléments de réponse assez précis. Le lieu, peut-être cultuel, de Saint-Just, encore en cours d'étude, a livré un nombre important de restes de chevaux. Ceux-ci se trouvaient dans une situation assez analogue à celle des chevaux de Gournay, à quelques différences près. Le fossé où ils se trouvaient n'est, en réalité, qu'une petite rigole peu profonde, les os y étaient étalés de façon continue et surtout les squelettes entiers, sans avoir gardé de strictes relations anatomiques, avaient conservé la position des différentes régions anatomiques. Un crâne possédait encore son mors en place. Ces particularités témoignent d'une absence de déplacement des carcasses. Il faut croire que les animaux exposés entiers et certainement debout se sont effondrés au terme de quelques mois sur l'emplacement même de leur exposition, bien qu'il soit encore difficile de préciser les modalités de leur présentation. Etaient-ils partiellement momifiés ? Quels étaient les supports qui les maintenaient ? On ne peut s'empêcher de penser à la description par Hérodote des curieuses coutumes funéraires des Scythes qui mettaient en scène non seulement les chevaux mais aussi leurs cavaliers morts ; les premiers étaient maintenus debout, parfois contre des roues de char, les seconds les montaient, le tout étant maintenu par des pieux qui les traversaient et s'enfonçaient dans le sol.

Le trophée de Ribemont complète précieusement ces informations. On y a découvert des fragments de crânes de chevaux montrant la même découpe que celle observée sur les crânes humains de Gournay et de Montmartin et correspondant à un

agrandissement du *foramen magnum*. Cette découpe, très difficile à réaliser, si l'on ne veut pas briser la boîte crânienne, semble avoir eu pour but le nettoyage de la cavité céphalique, selon toute probabilité en vue d'une exposition. Ces pièces prouvent en tout cas que les crânes de Ribemont et au moins un spécimen de Gournay ont subi le même traitement que des crânes humains. Mais ce sont surtout les os de chevaux découverts dans les autels construits en os qui sont les plus évocateurs. Une trentaine figurait parmi les os humains qui constituaient précisément l'ossature des murets formant l'autel. Comme pour les restes humains, il s'agit de jambes qui étaient encore en connexion partielle et qui proviennent de cadavres qui n'étaient pas totalement décomposés. Les os longs du cheval avaient été utilisés comme ceux de l'homme, leur morphologie et leur taille permettant de les ranger côte à côte. L'étude morphologique de ces restes confirme encore la proximité du cheval et de l'homme dans cette structure : ce ne sont que des os appartenant à des animaux adultes.

A l'évidence, sur ces trois lieux hors du commun que sont Gournay, Ribemont et Saint-Just, le cheval n'a pas les caractères d'une simple victime sacrificielle. Les preuves objectives de son sacrifice d'ailleurs n'existent pas. En revanche, la présentation de ces restes sous forme de trophée ne fait aucun doute. Si des vestiges aussi spectaculaires que ceux découverts à Saint-Just étaient mis en évidence sur le site de Ribemont, nous aurions la preuve que le cheval connaissait un sort exactement similaire à celui de l'homme. Nous en avons, pour l'instant, de fortes présomptions qui nous amènent à nous interroger sur l'identité de ces montures et de leur rapport possible avec le monde de la guerre.

Les offrandes

Il est devenu habituel, surtout à propos de la religion gallo-romaine, de placer parmi les rites importants qui animent la vie d'un lieu de culte, ceux qui touchent à l'offrande. Or, comme l'a montré Jean Rudhardt dans un essai sur la pensée religieuse en Grèce, l'offrande ne constitue pas une catégorie propre de rites qui se distingueraient de ceux du sacrifice ou de la libation. L'« offrande » est une facilité de langage chez les historiens de la religion qui regroupent sous cette appellation tous les dons de nature matérielle offerts à la divinité, par opposition aux dons de nature animale (et exceptionnellement humaine). Le vocabulaire grec, riche et précis, montre tout ce qu'a d'arbitraire et de réducteur une telle classification : il faut distinguer des offrandes matérielles, érigées pour une période assez longue dans le sanctuaire, les offrandes végétales que les verbes utilisés pour en décrire l'usage permettent d'assimiler à des formes de sacrifice ; enfin, de telles « offrandes » peuvent être les composantes de rituels beaucoup plus complexes, sacrifice animal notamment.

La pauvreté de nos sources ne permet pas dans le domaine de la religion celtique de telles distinctions, qui sont les plus objectives puisqu'elles reposent (dans l'exemple grec) sur la variété du vocabulaire. Afin de bien distinguer la réalité religieuse gauloise de celle qu'elle prend à l'époque gallo-romaine, et en reprenant, en les simplifiant



Epées, umbos de bouclier (Gournay) et casque (Ribemont) présentant des traces de mutilations volontaires.

considérablement, les catégories proposées par Rudhardt, nous distinguerons les offrandes matérielles installées dans le sanctuaire (en grec les *anathemata*), les ex-voto, les offrandes végétales, enfin les offrandes incluses dans le rite sacrificiel.

Les *anathemata*

Ce terme grec désigne un dépôt fait dans un espace consacré. Le rite dans lequel entre ce dépôt est bien précisé par le terme lui-même, issu du verbe grec *anatithemi* qui signifie « poser sur », « suspendre à ». Il consiste donc à prendre un objet, à le poser sur un monument ou à l'accrocher sur un temple et à le conserver dans la position où le rite l'a placé. En Grèce, les objets qui peuvent devenir des *anathemata* sont variés, dépouilles prises sur l'ennemi, récompenses reçues dans des compétitions athlétiques, couronnes, statues, etc.

Cette catégorie d'offrandes existe en Gaule. Les représentants les plus nombreux et les plus spectaculaires sont les dépouilles prises à l'ennemi, extraordinairement nombreuses dans les sanctuaires du nord et de l'ouest de la Gaule. Dans bien des cas cependant, ces dépouilles sont consacrées dans le sanctuaire en un rite beaucoup plus complexe que celui que nous voyons en Grèce et qui est assez comparable à un autre rite grec dont l'*anathema* se distingue justement, le *tropaïon*, terme plutôt réservé à la consécration des dépouilles sur le champ de bataille même. Cette consécration des dépouilles dans les sanctuaires de Picardie prend des formes si surprenantes qu'il paraît nécessaire de la distinguer d'un simple dépôt. C'est pourquoi elle sera examinée à part.

Les simples dépôts d'objets n'étaient probablement pas rares. On a évoqué plus haut les trésors, ils peuvent entrer dans cette catégorie. Mais il y avait d'autres objets moins précieux, tout au moins par leur matière. Dans le courant du IIe siècle avant J.-C. la pratique du trophée total comprenant la dépouille humaine et ses armes est progressivement abandonnée. L'habitude de stocker des armes dans les lieux de culte, cette fois comme de véritables *anathemata*, persiste. Beaucoup d'armes et de parures de La Tène C2 et D1 (IIe et début du Ier siècle avant J.-C.) témoignent de cette pratique. Nous en avons au moins une illustration littéraire. Elle est due à Plutarque. Voici la belle traduction qu'en fit Amyot : « Les Arverniens montraient en un de leurs temples une épée pendue, qu'ils disaient avoir été gagnée sur César ; et lui-même depuis, en passant un jour par-là, la vit et s'en prit à rire ; et comme ses amis la voulussent faire ôter de là, il ne voulut pas qu'ils le fissent, disant qu'il n'y fallait pas toucher puisque c'était chose sacrée. » Ce récit confirme que les Gaulois dans leurs sanctuaires se livraient à des gestes parfaitement semblables à ceux des Grecs : suspendre une épée au mur d'un temple ou de la clôture de l'enceinte sacrée suffisait à la consacrer. Les témoignages archéologiques en sont peu nombreux mais suffisamment explicites. Sur l'enceinte sacrée de Saint-Maur de nombreux fragments d'armes avaient glissé dans la tranchée de fondation de la palissade, au moment de sa destruction quand les bois pourris créèrent une cavité dans le sol particulièrement réceptive. Dans ce cas nous avons la preuve que les armes étaient directement suspendues au péribole du sanc-

tuaire. Le même cas s'est produit le long du mur occidental du temple de La Tène finale à Gournay: en retenant la terre issue du lessivage du sol il a piégé des fragments d'armes ainsi que des crochets de fixation qui montrent bien que le mur du temple était également un support privilégié pour les *anathemata*.

Beaucoup d'objets devaient être simplement posés au sol ou sur des banquettes périssables. Le sol du sanctuaire de Ribemont, heureusement préservé, nous donne une bonne idée de la densité du matériel votif qui occupait l'espace intérieur de l'enceinte. A côté des armes figurent de nombreuses parures (fibules, bracelets, perles de verre et de bronze), ainsi que des éléments de seaux et de chaudrons en bronze qui devaient constituer un étrange bric-à-brac, ne différant en rien de ceux que l'on rencontrait sur tous les sanctuaires de l'Antiquité.

A Mirebeau en Côte-d'Or, des cuvettes légèrement creusées dans le sol sacré servaient de réceptacles à des centaines de vases entiers, souvent peints, qui avaient été offerts à la divinité. On voit par là que la diversité de telles offrandes devait être fort grande et que l'archéologie est loin actuellement de nous en rendre une image fidèle.

Les ex-voto et le vœu thérapeutique

Une catégorie d'offrandes bien particulières paraît propre à la religion gallo-romaine, ce sont les ex-voto. Ne lui trouvant pas une franche origine romaine, les historiens de la religion en ont fait un rite d'origine gauloise.

Les ex-voto, comme leur nom l'indique, sont le produit d'un vœu (*votum*). Ce sont des présents à une divinité, en retour desquels on espère son concours. D'une façon assez générale, c'est le secours thérapeutique d'une divinité qui est ainsi demandé. Et dans les sanctuaires gallo-romains dédiés à un dieu guérisseur, les petites statuettes dites « anatomiques », de pierre ou de bois, abondent. Elles représentent la région du corps qui souffre, parfois de façon réaliste la blessure ou la malformation qui est cause du mal. Dans quelques cas c'est l'image complète du pèlerin qui est sculptée, ce peut être aussi celle de la divinité.

Le vœu à but thérapeutique est attesté dans la Gaule indépendante, par un passage célèbre de César. « Ceux qui sont affectés par de graves maladies, ceux qui sont amenés à livrer des combats ou à affronter quelque péril, immolent ou font vœu d'immoler des victimes humaines et ils ont recours pour ces sacrifices au ministère des druides. Ils jugent, en effet, que la vie d'un homme ne peut lui être rendue qu'au moyen d'une autre vie humaine. » Un fragment de l'œuvre de Posidonius, conservé par Athénée, donne une autre version de ce don de la vie humaine, sous une forme originale, puisqu'il s'agit d'un suicide, vécu, ainsi que l'a qualifié Marcel Mauss qui a fait une excellente analyse du texte, comme une « contre-prestation suprême ». Un homme, après s'être fait offrir des cadeaux qu'il a redistribués à ses amis, offre sa vie en contrepartie.

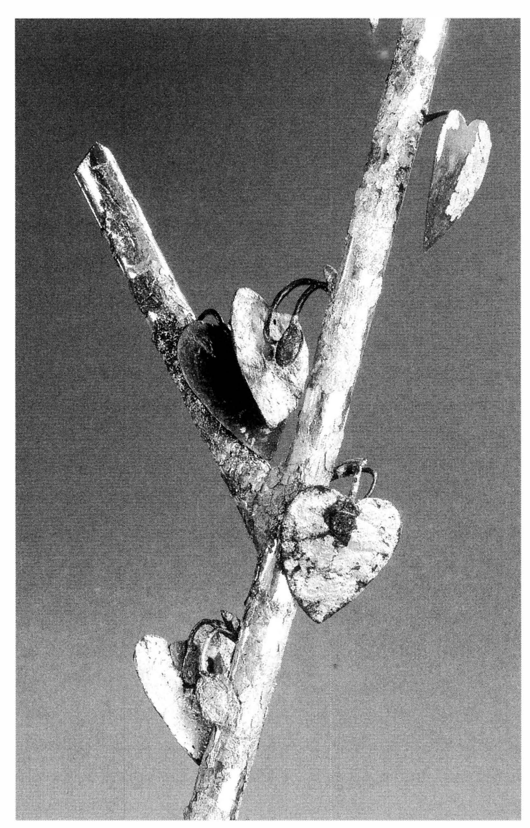
Ces deux témoignages ont probablement une origine relativement ancienne, II[e] voire III[e] siècle avant J.-C. Ils rendent compte d'un ensemble de croyances très structurées que nous avons évoquées dans la deuxième partie de cet ouvrage, croyances selon lesquelles la puissance divine est bergère du troupeau des vies humaines, chaque homme sur terre ayant son correspondant outre-tombe, les vies humaines et les âmes passant d'une sphère à l'autre, comme l'eau dans des vases communicants. Cette conception très mécaniste de la vie et de la mort trouve évidemment son origine dans la mentalité primitive. Elle s'est conservée comme un archaïsme dans un domaine où la magie et l'irrationnel règneront encore longtemps, celui de la maladie et de la mort. Cependant – et nous y reviendrons plus longuement dans le chapitre suivant – le sacrifice humain comme moyen utilisé dans le vœu à but thérapeutique dut être abandonné très tôt. Et justement la pratique de l'ex-voto dès le début de la période gallo-romaine nous en donne une preuve indirecte : cette pratique, parfaitement symbolique, n'a pu se substituer directement à un sacrifice aussi peu ordinaire que le sacrifice humain ; elle suppose des pratiques intermédiaires parmi lesquelles le sacrifice animal devait tenir une place de choix. Dans bien des cultes actuels le sacrifice animal est censé guérir une maladie ou assurer une bonne santé. L'ex-voto gallo-romain, peu différent par sa forme des ex-voto populaires qu'on peut voir dans bien des chapelles européennes, apparaît comme une forme encore plus évoluée de ces pratiques cultuelles, basées sur l'échange entre les hommes et les dieux.

Ainsi l'ex-voto, tel qu'il apparaît à l'époque gallo-romaine sous forme de représentations lapidaires, a bien une lointaine origine gauloise mais son expression matérielle est une création purement gallo-romaine, le résultat d'un syncrétisme entre tradition religieuse gauloise, culte officiel et pratiques magiques.

Offrandes végétales

La plupart des religions connues montrent un usage plus ou moins développé de l'offrande végétale. Celle-ci présente deux formes, l'offrande de végétaux fraîchement récoltés : céréales, fruits, herbes aromatiques, fleurs, plantes, branches d'arbres, etc., ou l'offrande de produits confectionnés à l'aide de ces mêmes végétaux : boissons, gâteaux, bouillie, etc.

La littérature grecque et romaine nous renseigne fort peu sur ce type d'offrande. Néanmoins, son usage en Gaule peut être implicitement déduit de deux informations que nous donne Strabon. Nous avons déjà évoqué sur la côte océanique l'existence d'un culte en l'honneur de Déméter et de Coré. Ces divinités, responsables de la fertilité des cultures, recevaient en Grèce des offrandes végétales : raisins, gâteaux de miel, huile, par exemple à Phigalie, si l'on en croit Pausanias ; ailleurs il s'agissait souvent de céréales. Nous sommes porté à croire qu'il en allait de même sur l'île bretonne. Le même Strabon, quand il évoque le jugement rendu sur le Port des Deux-Corbeaux, indique que sont donnés aux corbeaux des « *psaista* », c'est-à-dire des petits gâteaux d'orge et de miel, que l'on fabrique généralement pour un usage cultuel. Encore une fois, c'est la banalité de la pratique au regard d'un voyageur grec ou romain qui



Reconstitution d'un arbre artificiel découvert sur l'*oppidum* de Manching (Bavière).

explique l'absence de description propre: celle-ci n'aurait rien apporté à l'exotisme qu'on attendait de tels récits.

Ces offrandes, périssables au plus haut point, offrent encore moins de chance que tout autre rite de laisser des traces susceptibles d'être relevées par l'archéologue. Les confections culinaires ont disparu à tout jamais. Seuls quelques végétaux peuvent, au bénéfice de conditions exceptionnelles, avoir été conservés. C'est le cas, en particulier, de graines de céréales fossilisées dans l'oxyde d'une arme en fer sur le sanctuaire de Mirebeau. Elles nous indiquent que les armes ont été déposées en même temps que l'offrande végétale, en une même *anathema*, soit sur le sol du sanctuaire, soit dans un même récipient.

Offrandes incluses dans le rite sacrificiel, libations

Comme les précédentes, la pratique archéologique peine à les mettre en évidence. Elles ne sont pas mentionnées non plus dans les descriptions littéraires qui ne retiennent, d'une manière générale, que l'acte central du sacrifice. Nous ne pouvons donc que supposer leur existence dans le culte gaulois, parce que de telles offrandes au cours du sacrifice existent dans toutes les religions, parce que les installations cultuelles que nous mettons au jour dans les sanctuaires se prêtaient aussi bien à de tels dons matériels qu'au sacrifice animal.

Il en est ainsi des foyers, malheureusement plus ou moins bien conservés sur les sites cultuels suivant l'importance de l'érosion des sols anciens. On leur attribue généralement une fonction culinaire directement liée au sacrifice animal: ils permettaient autant la cuisson des parts réservées aux dieux que celles qui étaient redistribuées aux participants. Mais il est probable que bien des foyers, les mêmes ou d'autres qui leur étaient adjoints, servaient à brûler les herbes aromatiques ou à torréfier des céréales. A Ribemont on distingue deux types de ces foyers, ceux de l'intérieur de l'enclos où était pratiquée l'incinération des os humains et ceux de l'extérieur, du côté sud notamment, qui ont connu un autre usage, certainement la cuisson des céréales dont des graines ont été découvertes à proximité.

Il en va de même des autels creux qui dans la plupart des religions antiques connaissent deux usages. Le premier, nous l'avons évoqué avec le sacrifice du bœuf à Gournay, il permet de recueillir la dépouille de l'animal sacrifié. On connaît des exemples similaires en Grèce et à Rome. Cependant, la fonction la plus courante de ces fosses est plutôt de recevoir des libations de liquides, de boissons, voire de végétaux ou de produits manufacturés qui ont une forme suffisamment fluide pour pouvoir être versés à partir d'un récipient. Si ces différentes matières n'ont laissé aucune trace identifiable dans le sol, l'usage de la libation chez les Gaulois est attestée indirectement par la découverte de récipients qui paraissent n'avoir connu que cette unique fonction. Ce sont des bassins en bronze, larges et plats. On en connaît un dans la sépulture n° 3 de Tartigny dans l'Oise, sépulture qui pourrait avoir été celle d'un prêtre. Deux autres exemplaires ont été trouvés également dans une sépulture à Rebourseaux

dans l'Yonne. Enfin, à Acy-Romance dans une fosse située au centre d'un bâtiment probablement funéraire, une curieuse céramique ayant la forme de deux écuelles superposées pourrait avoir connu un tel usage.

Des seaux en bois assemblés avec des cerclages de fer ou de bronze sont courants dans les sépultures de La Tène moyenne et finale dans le nord de la France, ainsi que dans les puits dits « à offrandes » du Sud-Ouest. Ils ont pu connaître également un usage religieux. Leur très faible capacité en fait des objets peu fonctionnels et leur présence dans la tombe auprès d'objets de grande qualité intrigue, d'autant plus que quelques exemplaires, celui de la sépulture n° 3 de Tartigny par exemple, portent une ornementation à forte connotation symbolique : il s'agit de crânes ou de masques humains. Leur fonction, néanmoins, semble avoir été de contenir de l'eau, ce qui n'entre pas en contradiction avec l'usage religieux qu'on leur suppose. L'eau servait avant tout à la purification des prêtres et des participants, généralement de règle dans tous les types de sacrifice. Mais elle pouvait être aussi l'objet d'une offrande propre à la divinité.

Le sacrifice humain

Le lecteur peut s'étonner de la place faite ici à l'homme, derrière l'animal et les offrandes matérielles. Elle n'a d'autre but que de symboliser la place que nous croyons être celle qu'avait le sacrifice humain sur les lieux de culte, c'est-à-dire dans la vie religieuse quotidienne. Si l'on s'en tient à la seule réalité archéologique, il faudrait même n'accorder aucune place à ce rite qui jusqu'à présent n'a jamais été mis en évidence de façon incontestable. A l'inverse, les textes grecs et latins nous offrent des relations nombreuses et variées qui obligent à s'interroger sur une pratique certainement exceptionnelle mais dont le sens très fort lui faisait jouer un rôle majeur dans l'imaginaire des peuples voisins qui se disaient civilisés.

Le sacrifice humain dans l'histoire de la religion gauloise

De la même manière et peut-être pour les mêmes raisons qu'il étonnait les Grecs et les Romains, le sacrifice humain chez les Gaulois a exercé une véritable fascination sur tous ceux qui se sont penchés sur la religion gauloise. L'abondance du témoignage écrit y est pour quelque chose. Le sacrifice humain est l'une des rares coutumes gauloises mentionnée par plus d'une dizaine d'auteurs antiques. De tels textes, souvent fort courts et imprécis, donnent pourtant l'illusion d'une richesse ethnographique qu'on ne trouve nulle part à propos des Gaulois, richesse qui permet recoupements, classification, hiérarchie.

Mais les raisons profondes de cet intérêt doivent être cherchées ailleurs. Le sacrifice humain chez des Gaulois considérés comme nos ancêtres directs renvoie une image acceptée ou refusée de notre propre culture. A la Renaissance, quand les humanistes, dans une époque relativement paisible, découvrent les auteurs grecs et latins qu'ils

considèrent comme leurs ancêtres spirituels, les Gaulois ne sont décrits que comme des barbares lointains, sans filiation directe avec les Français. Montaigne, qui connaît ses antiquités, comme on pouvait les connaître à son époque, lorsqu'il évoque la question du sacrifice humain, ne cite pas les Gaulois mais trouve son meilleur exemple dans le Nouveau Monde. Sa défense de la « modération » ne l'amène cependant pas jusqu'à justifier là-bas une conquête qui fit disparaître la coutume en même temps que bon nombre des indigènes qui la pratiquaient. En revanche, au début du XIX[e] siècle, quand Joseph de Maistre oppose sa philosophie chrétienne aux théories révolutionnaires, il revient sur la question du sacrifice humain pour, en un étrange jeu de miroirs, expliquer les difficultés du présent par les erreurs du passé et chercher dans ce même passé des solutions pour l'avenir. Dans ses *Eclaircissements sur le sacrifice*, les Gaulois sont mis à contribution. « Ces sacrifices subsistèrent dans les Gaules, comme ailleurs, jusqu'au moment où le christianisme s'y établit : car nulle part ils ne cessèrent sans lui, et jamais ils ne tinrent devant lui ». On a là l'exemple caricatural d'un courant de pensée qui n'a pas totalement disparu de nos jours, pensée qui voit dans cette coutume la plus forte expression d'une barbarie qui ne pouvait disparaître qu'avec, dans un premier temps, la conquête romaine et dans un second temps le christianisme.

C'est, dans une œuvre relativement récente, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César*, le point de vue qu'adopte encore son auteur Michel Rambaud. Ce dernier voit dans la synthèse de la religion gauloise que fait César l'exemple même de cette « déformation » qui selon lui caractérise l'œuvre du plus important ethnographe des Gaulois. Contre toute attente, cette description des mœurs religieuses gauloises ne serait pas excessive mais, au contraire, « adoucie ». « Du tempérament national gaulois César a défiguré l'aspect le plus révélateur, le sentiment religieux. Il inspirait aux hommes vigueur, fanatisme et goût du sang... Leurs dieux personnifiés exigeaient du sang... Les Gaulois croyaient que les dieux ont soif et qu'une victoire sanglante sur l'ennemi devait se payer d'avance avec du sang ». Et Michel Rambaud de continuer à brosser le « véritable » tableau de la religion gauloise avec l'aide d'autres auteurs, moins coupables que César de « pro-celtisme », Cicéron et Tacite surtout. Cet exercice laborieux et caricaturalement tendancieux ne nous renseigne guère sur la religion gauloise ni sur la conception que s'en faisait César, il nous en dit long en revanche sur les obsessions de Michel Rambaud qui ne voit guère autrement les Gaulois que comme des indigènes sanguinaires, un peu à la façon dont les missionnaires du XVI[e] siècle décrivent les Indiens Tubinamba du Brésil. Dans quel but est-il nécessaire de récrire l'histoire de cette façon ? Pour montrer non seulement que la conquête, par le syncrétisme de la religion gallo-romaine, réussit à faire disparaître l'expression la plus révoltante de la barbarie gauloise, mais encore que César avait prévu et commencé cette fusion des deux religions, ne gardant de la gauloise que son caractère populaire pour la faire entrer dans le cadre civilisé du panthéon et du culte romains : « Par son tableau de la religion gauloise, le proconsul conquérant de la Gaule et grand pontife à Rome, suggérait la politique religieuse qui suivit... Cette fusion fut méthodique, voulue par l'administration romaine, et l'on dirait finalement que la répression des sacrifices humains et l'oppression des druides par le gouvernement

impérial correspondent à la ligne politique indiquée par les *Commentaires* ». Ce point de vue est souvent implicitement celui qu'adoptent les historiens qui ont étudié la religion gallo-romaine. Après avoir décrit, brièvement et en reprenant les mêmes sources que Rambaud sans les mettre en question, les turpitudes de la religion gauloise, ils s'attardent sur les formes frustes que prend la piété populaire sous l'Empire, piété débarrassée de tout instinct de violence, et empreinte des valeurs simples et saines de la vie rurale.

A l'opposé, et suivant une ligne de démarcation déjà décrite au début de cet ouvrage à propos de l'interprétation plus générale de la religion gauloise, on trouve l'attitude des purs celtisants. Reprenant la vision romantique qui les amène à valoriser, à l'excès, l'héritage irlandais, ils voient dans les Gaulois un peuple héroïque et en même temps exotique, coupé quasiment de tout contact ethnique, linguistique et culturel avec ses voisins méditerranéens. Le sacrifice humain est alors présenté comme une de ces innombrables coutumes étranges mais non dénuées d'une aura mythique, à côté des duels pour s'attribuer la meilleure part du jambon, des funérailles du prince qui voient brûler à côté du cadavre du mari l'épouse vivante, etc. La description qui en est faite reste si proche de la source où elle a été trouvée qu'il n'est guère possible de se livrer à des comparaisons, encore moins de s'interroger sur le sens. On en reste au simple constat. Un bon exemple nous est donné par Camille Jullian. « Les dieux de la Gaule exigeaient beaucoup d'or et beaucoup de sang… Ce qu'ils aimaient toujours le plus, c'était la vie humaine… Je ne peux cependant m'indigner contre cette religion ni en conclure qu'elle était la plus sanglante qu'on pût imaginer… Ces meurtres étaient le souvenir d'époques très sauvages. » A l'évidence, dans une telle approche ce n'est pas le rite qui est interrogé pour lui-même mais dans le rapport qu'il peut avoir avec l'historien, vécu comme le lointain mais direct descendant de ceux qui le pratiquaient. Ethnocentrisme, passion de l'exotisme, recherche d'origines indigènes, voire un certain nationalisme entachent un discours qui ne peut plus se livrer à une analyse objective et raisonnée du phénomène.

Entre ces points de vue, tous excessifs, une voie intermédiaire ne cédant pas aux facilités de la poétisation des faits, s'est fait jour à la faveur des avancées considérables qu'ont connues la sociologie et l'ethnologie entre les deux grandes guerres mondiales. Henri Hubert et Joseph Vendryès en sont les meilleurs représentants. Mais l'un et l'autre ont buté sur la question du sacrifice humain qu'ils ont éludée, le premier en y voyant un sacrifice divin de nature transcendantale, le second un sacrifice communautaire à but cathartique et par là exceptionnel. La meilleure analyse du problème, on la trouve dans un ouvrage, aujourd'hui bien oublié malgré ses grandes qualités, celui d'Albert Bayet, *La morale des Gaulois*. Son titre, peu attractif même à l'époque où il fut publié, le desservit considérablement. Or le propos de l'auteur n'était rien d'autre que l'étude des faits moraux, l'éthologie, au même titre que celle des institutions politiques, du droit ou de l'économie. Albert Bayet place le problème du sacrifice humain au cœur de son étude et il le traite avec une méthode rigoureuse qui consiste à récolter l'ensemble des témoignages et à les analyser minutieusement, en les opposant les uns aux autres. Sur ce sujet comme sur l'ensemble des faits qu'il aborde,

cet auteur parvient à une conclusion qui paraît aujourd'hui parfaitement d'actualité. Il ne faut voir dans les Gaulois ni des « primitifs » ni des « barbares ». Les sacrifices humains, tant décriés par les Romains, ont existé également à Rome mais, de part et d'autre des Alpes, demeurèrent toujours assez rares. D'une façon générale, les analogies entre la Gaule et l'Italie sont frappantes, la parenté italo-celtique, démontrée sur le plan linguistique, est confirmée par les faits éthiques.

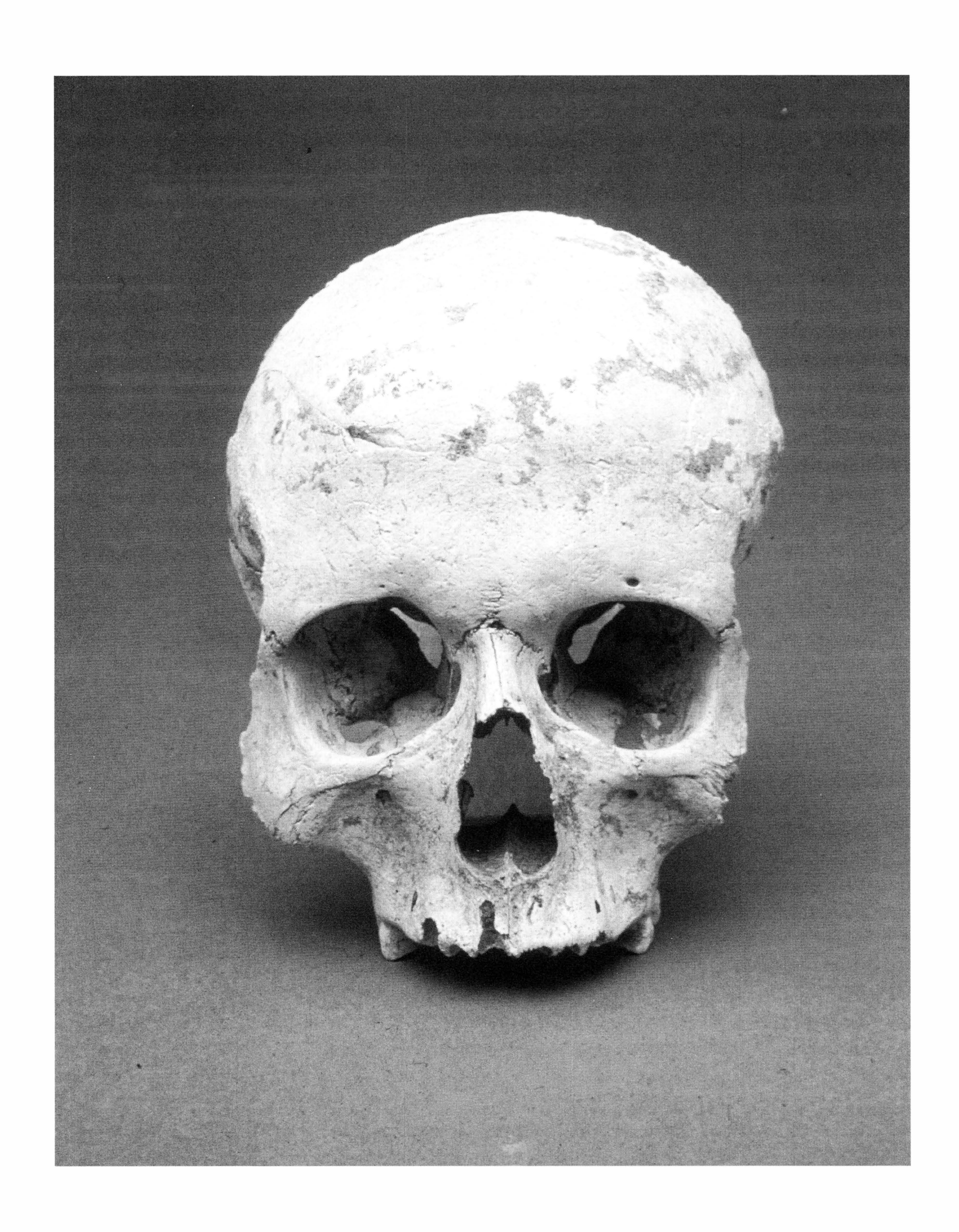
Tous ces auteurs ont en commun de n'avoir travaillé que sur un seul type de sources, les textes des auteurs grecs et romains. Depuis vingt ans, la fouille à une grande échelle d'une quinzaine de sanctuaires gaulois dont plusieurs ont livré des os humains dans des quantités assez importantes, permet de recentrer le débat, en opposant les faits matériels aux interprétations, aux discours idéologiques de l'Antiquité.

Les os humains sur les sanctuaires

La présence d'os humains à l'intérieur même de l'enceinte sacrée intrigue. Sur un terrain scrupuleusement nettoyé par ses utilisateurs, à côté d'offrandes choisies et de restes sacrificiels qui ont eux-mêmes fait l'objet d'une sélection, les vestiges squelettiques de l'homme ne peuvent être le produit du seul hasard. La tentation serait de vouloir leur donner une interprétation trop rapide et, parce qu'il s'agit d'os, de les replacer dans un même ensemble qui comprendrait aussi les restes animaux et d'en faire des vestiges sacrificiels.

Il est donc nécessaire d'interroger ces témoins sur deux points : dans quelle mesure ils se distinguent de ceux que l'on rencontre sur d'autres types de sites (nécropole et habitat principalement) ; dans quelle mesure ils se distinguent des os animaux présents sur les lieux de culte. Il est assez facile de répondre à la première question. Sur les sanctuaires du nord de la Gaule les os ne se présentent jamais, de près ou de loin, comme les sépultures habituelles des Gaulois aux trois derniers siècles qui ont précédé notre ère. Il ne se rencontre jamais un squelette complet inhumé dans une fosse à l'intérieur de l'enceinte sacrée. De la même manière, aucune incinération individuelle n'a pu être mise en évidence. Pour être plus précis, on peut dire qu'aucun ensemble osseux ne peut être assimilé à une sépulture à inhumation ou à incinération, conçue comme le séjour définitif du cadavre d'un homme dont l'âme est promise à une quelconque outre-tombe. En revanche, les os sur les lieux cultuels peuvent témoigner d'un traitement funéraire, celui-ci étant considéré dans son sens le plus large, celui des manipulations exercées sur un corps *post-mortem*. En résumé, le sanctuaire ne se présente pas comme un lieu de sépulture, même s'il a pu servir de réceptacle à des restes humains dont rien ne prouve jusqu'à présent qu'ils étaient complets lors de leur arrivée en ce lieu.

Avec les os humains rencontrés sur les habitats ou les fortifications, les différences sont aussi tranchées. Là, les os se trouvent dans deux types de situation : ou bien il s'agit de « sépultures détritiques » ou de relégation, ou bien il s'agit de crânes ou de fragments de crânes qui pouvaient soit être exposés sur des bâtiments publics soit



Crâne humain découvert dans la résidence aristocratique de Montmartin (Oise).

faire partie du mobilier d'habitations individuelles. On ne rencontre jamais de vastes ensembles d'os triés et pouvant appartenir à un nombre plus ou moins élevé d'individus. Cette double distinction des os des sanctuaires d'avec ceux des nécropoles et des habitats indique donc bien leur statut singulier, sur lequel il convient de s'interroger.

Cette interrogation passe par l'étude des rapports que ces os peuvent entretenir avec ceux des animaux. Les principaux caractères de ces derniers dans les lieux de culte sont les suivants : quelques-uns portent les traces évidentes d'une mise à mort violente, beaucoup montrent des traces de découpe qui supposent la consommation, enfin dans leur majorité ces os témoignent d'opérations de tri, faites sur les espèces, les animaux à l'intérieur de l'espèce et certaines parties à l'intérieur du corps de l'animal. Les os humains présentent-ils ces mêmes caractères ou quelques-uns seulement ?

D'emblée nous pouvons répondre par la négative. Jusqu'à présent aucun lieu de culte n'a livré de restes osseux prouvant une mise à mort violente, de type sacrificiel. Les traces relevées sur les vertèbres cervicales de Gournay et de Ribemont indiquent bien une décollation mais qui dans tous les cas semble avoir été faite sur un individu déjà mort, en tout cas couché, et dans de nombreux cas l'instrument utilisé (le couteau) laisse penser que ce n'est pas cette opération qui a entraîné la mort. La preuve du sacrifice pourrait nous être donnée par des stigmates semblables à ceux relevés sur les crânes de bœuf de Gournay, qui sont aussi ceux que l'on peut voir sur des squelettes découverts sur des lieux de culte aztèques : violents traumatismes sur la boîte crânienne occasionnés par un coup de gourdin ou d'instrument tranchant ou perçant. Tant qu'une telle preuve matérielle n'est pas fournie, l'existence du sacrifice humain ne peut être formellement établie.

Elle pourrait l'être, de façon plus indirecte, par des preuves de consommation. Mais, là encore, aucune trace de découpe mise en évidence ne correspond à celles que laisse le prélèvement de la chair. A Gournay les humains ont été dépecés, c'est-à-dire qu'on a séparé les membres du tronc mais l'opération s'est arrêtée là : on n'a pas divisé les membres en morceaux et les muscles n'ont pas été prélevés. A Ribemont un certain nombre d'os longs ont été intentionnellement brisés par percussion, comme le faisaient les utilisateurs de certaines grottes de l'Age du Bronze pour en extirper la moelle. Il est cependant peu probable que ce fut à Ribemont la finalité de ce geste : l'opération, effectuée au moins plusieurs semaines après la mort, n'aurait livré qu'une moelle sans grand intérêt culinaire. La représentation anatomique ne présente pas non plus de similarité avec celle que montrent les os animaux. L'ensemble des régions anatomiques du corps humain sont présentes, à l'exception du crâne. Cette absence est intéressante car elle n'est pas due, à Ribemont tout au moins, à une récupération postérieure mais bien à une absence antérieure à l'arrivée du corps dans le sanctuaire. Le tri des individus, en revanche, y est manifeste : ce sont des hommes, des adultes (parfois jeunes) et probablement des guerriers. La composition particulière de cette population et l'absence des crânes dont on sait qu'ils étaient systématiquement prélevés sur les ennemis morts permettent de ranger les humains de Ribemont à part : ce sont des

corps d'ennemis morts ramenés dans le sanctuaire au cours d'un rite particulier, celui du trophée, sur lequel on reviendra mais qui n'a certainement rien à voir avec le sacrifice humain.

En résumé, les os des hommes sur les sanctuaires ne présentent aucune analogie avec ceux des bêtes qui furent introduites vivantes dans ces enceintes pour y être abattues et parfois consommées partiellement, une part du cadavre étant elle-même par la suite retirée du sanctuaire. On a affaire, dans la grande majorité des cas, à des cadavres qui ont été déposés dans l'espace sacré, alors qu'ils n'étaient déjà plus complets et qu'ils avaient déjà subi au moins un rite sur le lieu de leur mort, le prélèvement de leur crâne.

Il demeure cependant un cas qui pose problème, celui des os humains de Gournay. L'étude qui en a été faite par François Poplin montre la présence de deux lots. Le premier est représenté par des restes crâniens, vertèbres cervicales et fragments de l'occipital entourant le *foramen magnum*. Le second l'est par des os longs. Le premier ne se distingue pas vraiment des os de Ribemont, il témoigne de la pratique consistant à prélever le crâne, puis de la préparation de ce dernier en vue d'une exposition, ou pour le moins, d'une conservation sous forme de trophée. Ces pratiques peuvent être d'emblée écartées de la question du sacrifice humain mais seront réexaminées dans le cadre de la consécration des dépouilles et plus généralement des rites guerriers. Le deuxième lot fait difficulté pour deux raisons. La première a déjà été évoquée, c'est celle du dépeçage : à l'évidence – et une clavicule en porte les marques indubitables – le squelette a été sectionné en au moins trois morceaux. On est en droit de se demander quelle était la finalité d'un tel geste. La seconde raison tient de la détermination sexuelle : l'évidence en est moins forte, cependant sur la douzaine d'individus déterminés, trois pourraient être des femmes, c'est ce qu'indique l'indice de gracilité des os longs. Que venaient faire des corps de femmes dans l'enceinte du sanctuaire ? L'état de nos connaissances permet d'écarter la possibilité qu'elles aient compté au nombre des guerriers. Si la détermination sexuelle était confirmée, on aurait là l'indice que des rites non guerriers étaient pratiqués sur les êtres humains à l'intérieur de l'enceinte sacrée.

Ce tour d'horizon n'est pas aussi décevant qu'il y paraît. Il offre un intérêt statistique. Une dizaine de lieux de culte ont livré des os humains, mais ce chiffre est tout relatif car les sites de l'ouest de la France sont établis sur une roche qui ne conserve pas les os. Ces os peuvent, comme à Ribemont ou à Mœuvres, se trouver dans des quantités considérables. Mais dans leur très grande majorité ils n'apportent pas les preuves d'un sacrifice humain : lorsqu'ils se trouvent encore dans leur contexte originel comme à Ribemont, ils indiquent sans nul doute qu'ils sont le produit, dans leur plus grand nombre, d'un rite de consécration des dépouilles. Cependant quelques os, à Gournay et peut-être à Montmartin, viennent nous rappeler l'existence d'autres rites qui pourraient avoir un rapport avec le sacrifice humain.

Retour aux textes antiques

La fouille des grands sanctuaires du nord de la Gaule permet donc de tempérer le témoignage des auteurs anciens. Alors que ces derniers ne parlent jamais du sacrifice animal, celui-ci révèle son omniprésence en ces lieux. A l'inverse, le sacrifice humain, leitmotiv des sources écrites, est absent – par les témoins matériels – de la plupart des sanctuaires. Le sacrifice humain apparaît donc avant tout comme un problème historique et littéraire dont la solution ne peut-être recherchée que dans les textes eux-mêmes.

Ces textes sont nombreux et de qualité très inégale, on le sait. Ils peuvent être répartis en deux grands ensembles. Le premier comprend un petit nombre d'écrits riches, issus de quelques auteurs – en fait les meilleurs ethnographes de la Gaule, ceux que nous avons eu à citer à de nombreuses reprises – qui ont tiré pour l'essentiel leur source de Posidonius. Ce sont Posidonius lui-même, César, Diodore et Strabon. Le second ensemble est beaucoup plus vaste et disparate, il regroupe des informations souvent isolées et imprécises chez des auteurs appartenant à des époques très diverses. C'est là qu'il faut placer les témoignages de Cicéron, Lucain, Pline, Tertullien, saint Augustin, etc.

Nous commencerons par ces derniers. Ils sont dominés par la personnalité écrasante de Cicéron qui, au sujet du sacrifice humain, a non seulement exercé un terrorisme intellectuel sur ses contemporains mais encore sur tous les historiens de la religion. La parole d'un tel philosophe, même si l'on avait conscience que ses mots les plus durs sur les Gaulois prenaient place dans la bouche de l'orateur judiciaire ou politique, se livrant à des réquisitoires passionnés et par là très subjectifs, ne pouvait être mise en doute.

Ciceron et Indutiomare

Le texte de Cicéron le plus développé sur la question des sacrifices humains gaulois se trouve dans le *Pro Fonteio*. Fonteius, ancien administrateur de la *Provincia*, est accusé par ses anciens administrés gaulois de concussion. Au procès qui se tient probablement en 69 avant J.-C., tous les peuples gaulois de la province romaine sont représentés par le chef allobroge Indutiomare. La cause de Fonteius est quasi perdue, car il s'est livré à de nombreuses exactions en Gaule et a permis aux colons romains de s'enrichir sur le dos des habitants gaulois. Cicéron prend cependant sa défense, pour des raisons purement politiques, voire carriéristes. Fonteius est un chevalier et Cicéron s'appuie sur l'ordre équestre pour obtenir l'édilité en 70 puis devenir préteur en 67. La seule défense qu'il propose donc à Fonteius, c'est l'attaque : il faut mettre à mal le témoignage d'Indutiomare qui était probablement la personnalité gauloise la plus importante et la plus respectée de toute la *Provincia*. En quelques phrases, d'une dureté et d'une mauvaise foi étonnantes, Cicéron dénie à ce prince le droit même de prêter serment. « Peut-on comparer le notable plus important de la Gaule pas même avec les premiers personnages de notre cité mais seulement avec le plus humble citoyen romain ? » Pour l'orateur la réponse semble évidente et, pour en persuader l'auditoi-

re, il entreprend une démonstration savante et perverse qui s'adresse directement à la mentalité religieuse des Romains. Argumentant sur la déposition d'Indutiomare, il fait remarquer que ce dernier – soit dit en passant qu'il a dû s'exprimer en latin – n'a jamais employé la formule habituelle « je crois » mais « je sais ». A l'évidence, c'est en pleine conscience que le chef gaulois a de cette façon présenté sa déposition sous le sceau de l'objectivité pour ne pas la placer sous l'égide divine, ce qui aurait pu froisser les Romains : à quels dieux aurait-il alors fait appel ? Aux dieux gaulois ? On l'aurait taxé de barbare. Aux dieux romains ? La réaction eût été plus virulente encore. C'est dans cette brèche que Cicéron enfonce le coin de son attaque : on ne peut accorder aucune foi au témoignage de quelqu'un qui ne se place pas sous la protection et le contrôle divin, qui plus est, quelqu'un dont les dieux sont les plus barbares que l'on connaisse. Le tour est joué : Cicéron a réussi à détourner l'attention du tribunal, il n'est plus question d'un administrateur véreux et de trafiquants romains prêts à tout. L'enjeu se situe à un niveau beaucoup plus élevé, celui de la lutte éternelle de Rome contre ses voisins barbares.

Cette argumentation, spécieuse mais brillante, illustration même de son génie oratoire, a certainement impressionné l'auditoire et l'on pense que Cicéron a pu gagner son procès. On est cependant surpris de la faiblesse des éléments de la démonstration. « Eux (les Gaulois) c'est aux dieux immortels eux-mêmes qu'ils font la guerre ». Et pour donner corps à cet effet de style, ils ne trouvent que des faits fort anciens, l'attaque de Delphes et le pillage du sanctuaire, la prise de Rome, pour terminer par la phrase célèbre : « En effet qui ignore que jusqu'à ce jours ils ont conservé la coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes ? » La formule est peu convaincante. La tournure interrogative, faisant appel à une approbation collective, indique bien qu'il s'agit d'évoquer l'un de ces lieux communs qui courent sur les Gaulois : de nos jours, on dirait un ragot. Mais le vocabulaire employé dans cette phrase (*retinere*, *consuetudinem*, « garder », « habitude ») est plus intéressant car l'auteur se trahit, il trahit sa connaissance de la religion gauloise et des côtés les plus archaïques de la religion romaine ; ces termes supposent qu'il y a eu un fond commun ancien de religion où il arrivait de sacrifier des victimes humaines. C'était une coutume, seuls les Gaulois l'ont conservée. Ce qui prouve qu'anciennement les Romains la pratiquaient aussi. Dans cette argumentation de bric et de broc, Cicéron n'oublie pas ses lectures philosophiques et les longs développements que Posidonius consacrait à la religion gauloise lui reviennent en mémoire. La dernière phrase « Ils pensent qu'on peut faire plaisir aux dieux immortels par le meurtre et le sang humain » en est probablement issue, c'est une version encore plus résumée, plus caricaturale que celle que nous donne César.

Cicéron et Diviciac

Le tête-à-tête dans un prétoire entre Cicéron et Indutiomare rappelle évidemment une autre entrevue, quelques années plus tard, probablement en 61, entre le même Cicéron et un grand prince gaulois, c'est celle qui a suivi la visite du druide Diviciac au sénat romain. Cicéron l'a reçu chez lui et il a pu s'entretenir longuement non seu-

lement des questions de politique gauloise, mais des idées religieuses de ce Gaulois qui, comme Cicéron, portait deux casquettes, l'une religieuse et philosophique et l'autre politique. Ces entretiens sont évoqués dans un traité purement philosophique, *De divinatione*, ouvrage dont il a déjà été question.

Il est particulièrement remarquable qu'à aucun moment dans ce traité, qui a forme de dialogue platonicien, ne soit mentionnées les pratiques barbares sur lesquelles Cicéron était si prolixe dans sa défense de Fonteius. L'interlocuteur de Cicéron présente Diviciac comme l'hôte et l'admirateur de Cicéron, en somme comme une personne charmante, tout à fait digne de parler mais aussi d'habiter sous le même toit qu'un Romain, qui n'est même pas « le plus humble citoyen romain », pour reprendre l'expression de Cicéron. Diviciac, quelques années seulement après le procès de Fonteius, a donc été traité avec tout le respect et tous les honneurs que requéraient son extraction sociale, son sacerdoce et la place qu'il occupait dans la vie politique éduenne. C'est peu dire qu'on est aux antipodes de l'attitude qu'avait Cicéron face à Indutiomare, personnage non moins influent.

Certes, là il n'est question que des connaissances en matière de divination du druide Diviciac qui affirme connaître l'art augural, ainsi que d'autres procédés de mantiques, telles que la conjecture par les nombres. On pourrait alléguer qu'en mentionnant de telles connaissances chez le druide, Cicéron ne faisait qu'illustrer son propos, consacré à la divination. Mais cet argument ne tient pas, car l'un des sacrifices humains gaulois le plus couramment mentionné par les auteurs contemporains de Cicéron est un sacrifice augural. Non seulement Cicéron n'en parle pas mais son propos va dans une direction tout à fait contraire, puisqu'il n'hésite pas à comparer, cette fois de façon positive, les pratiques gauloises avec celles des Romains.

Il me semble que cette opposition radicale entre les comportements qu'adopte tour à tour Cicéron face à Indutiomare puis à Diviciac ôte toute crédibilité aux propos tenus lors du procès de Fonteius. Il ne peut s'agir que d'effets de manche où la part de la vérité concernant des non-Romains était parfaitement secondaire. C'était un procès de nature essentiellement politique, ne l'oublions pas. Si Cicéron avait eu à sa disposition des faits, plus précis, bien localisés géographiquement et datés, et *a fortiori* si le moindre de ces faits avaient concerné un citoyen romain (par exemple victime des Gaulois), il n'aurait pas manqué de les utiliser avec autant d'habileté. Ce qu'il soumet au tribunal ne sont que de vieilles histoires, des lieux communs qui réjouissent les hommes politiques dans les assemblées, qui, accumulés, finissent par forger une opinion mais qui à eux seuls ne sauraient emporter l'adhésion. Cicéron l'avoue, quand dans *La République*, il parle, cette fois, au passé des sacrifices humains chez les Gaulois, les Egyptiens, les Carthaginois et les peuples de la Tauride.

La propagande hellénistique

Nombreux sont les auteurs qui, comme Cicéron, reproduisent ce qui est devenu un poncif de la littérature antique consacrée aux Gaulois. Varron, Denys d'Halicarnasse, Pline, Lucain, et plus tardivement Minucius Felix, Tertullien, saint Augustin recopient

à l'envi une formule aussi lapidaire qu'imprécise : les Gaulois sacrifiaient des victimes humaines, tantôt à Chronos, tantôt à Mercure ou à Saturne. La source en est ancienne. Elle est peut-être due au poète Sopatros qui dans une comédie *Galataï*, aujourd'hui perdue mais dont cinq vers ont été conservés par Athénée, accusait les Galates de mettre à mort leurs prisonniers de guerre. Sopatros écrivait peu de temps après les grandes invasions celtiques dont l'épisode le plus marquant fut le pillage de Delphes. Mais cette source peut aussi se trouver chez un autre auteur contemporain. Le passage des Celtes en Macédoine, en Grèce puis en Asie Mineure avait, en effet, tellement marqué les esprits que l'une des plus grandes fêtes religieuses hellénistiques, les *Sôtèria*, fut instituée pour rappeler l'événement et remercier l'intervention divine. Dès lors les Celtes envahirent aussi la littérature et les arts grecs.

Deux ans seulement après l'épisode de Delphes, le poète Callimaque avait donné le ton. Dans son célèbre *Hymne à Délos*, il compare les Celtes aux derniers des Titans qu'il qualifie de « race folle ». De fait, il inaugure un vaste mouvement artistique qui laissera sa marque la plus prestigieuse dans la sculpture. Une trentaine d'année plus tard en effet, les rois de Pergame reprennent ce thème pour développer une véritable entreprise de propagande où ils se présentent comme les vainqueurs d'une gigantomachie et les défenseurs des valeurs grecques face aux intrusions barbares. Tout sera mis à contribution pour faire passer les souverains hellénistiques comme les sauveurs de la Grèce. Avec l'aide de la poésie, de la comédie, de la sculpture on cherche à donner une dimension mythique aux Celtes qui ne craignent ni les dieux (beaucoup de scènes les représentent pillant les sanctuaires de Delphes et de Didymes), ni la mort (toute une série de sculptures montrent les Gaulois se suicidant) et qui par conséquent abusent sans scrupule du sacrifice humain.

Le mot « Galates » employé par les auteurs grecs pour désigner aussi bien les Celtes que les Gaulois permet un amalgame facile que les Romains ont exploité sans vergogne. Au début du Ier siècle avant J.-C. les intellectuels romains redécouvrent la philosophie grecque, les bienfaits de l'hellénisme, ils partagent avec deux siècles de retard les lieux communs sur le monde barbare sans plus de discernement que les artistes hellénistiques. C'est à cette source que se sont abreuvés Cicéron et les auteurs que nous avons cités, mais aussi César.

César et le sacrifice humain

César appartient au premier groupe d'auteurs qui évoquent le sacrifice humain, ceux qui le font avec richesse dans le détail et dont la variété des informations montre qu'on doit leur accorder une certaine foi. Cependant César qui offre la documentation la plus fournie occupe une place à part, pour plusieurs raisons. C'est notre informateur le plus prolixe. Contrairement aux autres, il décrit une époque relativement récente, bien située dans le temps. Et pour animer le tableau qu'il brosse de la société gauloise, comme tous les auteurs antiques, il puise dans le fonds disponible des sources plus anciennes. L'ethnographie gauloise qu'il nous livre est donc complexe, disparate,

matière à critique. C'est sur la question religieuse, et plus précisément celle du sacrifice humain, que cet écheveau est le plus emmêlé.

A l'évidence, et cela a déjà été noté, le texte de César est hétérogène par les faits qu'il dispose, autant que par les sources. On aurait tort de croire qu'il manque de cohérence. La place disproportionnée accordée à la religion, alors que César dans sa bibliothèque disposait d'ouvrages qui rendaient compte de bien d'autres aspects de la vie quotidienne des Gaulois (Strabon nous en donne l'exemple), indique un projet. Le sens de ce dernier nous est donné par la place aussi disproportionnée qu'il accorde, parmi les acteurs de la vie sociale, aux druides. Plusieurs exégètes de ce texte avaient déjà remarqué l'importance donnée dans le passage du Livre VI aux druides alors que dans tout le reste de l'ouvrage il n'en est plus question, même à propos de Diviciac. Cette exagération est encore accrue proportionnellement par le peu de cas qui est fait des chevaliers: ce sont des nobles qui vont à la guerre, en somme. Il n'est rien dit de leur rôle politique.

Des druides en revanche, même si on aimerait en savoir plus encore, la description est parfaitement détaillée, sur leur place dans la société, leurs prérogatives religieuses, judiciaires, diplomatiques, sur le contenu de leur enseignement, etc. On doit s'étonner surtout de ce qui est dit de leur rôle politique: ils ne paient pas d'impôt, ils ne vont pas à la guerre, tranchent les conflits, s'occupent des fêtes religieuses publiques et privées. En clair, ils ont presque tous les pouvoirs. Or, en 51, quand à la fin de la seconde campagne contre les Belges, César pour désigner les responsables de la guerre dresse un catalogue des pouvoirs politiques dans la cité des Bellovaques, il cite le sénat, les gens de biens (des patriciens en quelque sorte) et la plèbe, il ne mentionne pas les druides, pas plus qu'il ne les évoque le moins du monde dans aucun autre conflit. Il y a là un mystère auquel on peut donner deux explications qui, en fait, se rejoignent. La plus simple serait qu'il a découvert l'existence des druides dans ses lectures, que, ne les ayant pas rencontrés physiquement au cours de ses campagnes, il fut d'autant plus étonné de l'existence de ce groupe humain, à la fois caste, collège sacerdotal, école philosophique qui ne trouve aucune comparaison directe dans le monde romain. Le passage ethnographique témoignerait de cet étonnement, de la volonté du conquérant de le faire partager à ses lecteurs. L'autre explication laisserait moins de place au hasard de la lecture. César aurait eu connaissance soit directement soit indirectement de l'existence des druides qu'il n'arrivait pas à situer clairement sur l'échiquier politique. Il aurait alors cherché, dans l'œuvre de Posidonius notamment, des informations sur ces hommes qui l'intriguaient.

Quoi qu'il en soit, le but de César paraît clair. Ayant appris soit dans ses lectures, soit par ses informateurs que les druides ne jouaient pas seulement un rôle religieux, mais exerçaient un véritable pouvoir spirituel au plus haut niveau de l'Etat, il décrit ces hommes comme un danger potentiel dans des termes qui, sous couvert de la précision ethnographique, interpellent directement ses lecteurs romains. Dans la description que César fait des druides, tout a de quoi étonner, voire inquiéter un Romain. Ce sont les druides qui traitent de toutes les questions religieuses et notamment de la reli-

gion d'Etat, fonctionnement parfaitement inconcevable à Rome où les sacerdoces publics sont aux mains d'hommes politiques. Les mêmes druides s'occupent aussi bien de la religion privée que de la religion publique (« *procurant sacrificia publica ac privata* »): là aussi, parfaite contradiction avec la mentalité romaine qui a rigoureusement cloisonné le culte public, soumis à un calendrier précis, de la religion familiale où le *pater familias* est seul maître. Enfin, dernier trait assassin sous la plume de César, celui qui concerne le sacrifice humain justement: certains de ses sacrifices qui se font toujours sous le contrôle des druides sont une institution d'Etat. Il est difficile pour un Romain d'imaginer pire monstruosité. Non que ce type de sacrifice soit inconnu à Rome ou dans le Latium. Mais qu'il puisse entrer dans la religion d'Etat et qu'il soit pratiqué par prêtres institutionnels, voilà un détail qui désigne les druides comme les représentants éminents de la barbarie résiduelle des Gaulois.

Par ce dernier détail, César trahit ses intentions. Il est le seul, en effet, à indiquer que les druides participent à ce genre de sacrifice. Or on a, nous l'avons vu plus haut, toutes les raisons de penser que les druides avaient une morale qui leur interdisait de telles pratiques. Et ce n'est certainement pas chez Posidonius que César a pu recueillir cette information. C'est donc volontairement qu'il fait cette précision qui peut nous paraître insignifiante aujourd'hui mais qui ne l'est certainement pas pour un Romain qui, à l'issue d'une telle description, est amené à penser ce que César pense lui-même et dont il veut persuader son lecteur: la place des druides dans la société gauloise est incompatible avec un fonctionnement politique de type romain. L'histoire lui a donné raison: Tibère puis Claude ont pourchassé les druides.

On ne doit pas pour autant, comme l'avait proposé Michel Rambaud, chercher dans l'œuvre de César une sorte de programme de romanisation anticipé en matière religieuse. Les Romains, à propos des religions étrangères, étaient plus laxistes qu'on a eu tendance à le dire, non par ouverture d'esprit ou tolérance mais plutôt par égocentrisme: seule leur conception de leur religion les intéressait. César ne pouvait prévoir ce que serait la religion de l'époque gallo-romaine. Il a seulement senti, de manière aiguë, que les druides ne pourraient trouver une place dans un fonctionnement de la vie publique de type romain. Du coup, son témoignage sur le sacrifice humain perd beaucoup de sa valeur. Il a puisé chez les anciens, dans le récit de voyageurs des mentions se rapportant à des époques et à des peuples probablement très divers. Le catalogue qu'il dresse est un inventaire digne de Prévert, si peu construit et hiérarchisé qu'on oublie qu'il est rédigé par un grand pontife: les sacrifices privés y côtoient les grandes fêtes religieuses collectives. Il ne craint pas de leur ajouter des mises à mort judiciaires, criticables certainement mais guère plus excusables que les combats de gladiateurs à Rome. Aucune de ces mentions ne présente suffisamment de précision pour pouvoir être aujourd'hui exploitée. Le détail le plus intéressant demeure la reproduction de cette croyance gauloise remontant à son état le plus primitif qui voulait qu'on paie aux dieux le prix d'une vie par une autre vie. Les autres formes de sacrifice humain, on les retrouve chez Diodore et Strabon qui, peut-être parce qu'ils sont des auteurs grecs, en présentent des versions plus détaillées et plus objectives.

Le sacrifice divinatoire

Pour tirer parti de témoignages aussi divers, il convient de leur donner un ordre, de dégager des séries cohérentes et de leur chercher des parallèles dans d'autres religions antiques et, si possible, voisines. Le sacrifice de type divinatoire répond le mieux à de telles directives. Diodore nous en donne la meilleure illustration. Après avoir évoqué les bardes puis les druides qu'il décrit comme des théologiens, il cite les devins. « Ils utilisent aussi les services de devins auxquels ils accordent une grande confiance. C'est par l'observation du vol des oiseaux et par le sacrifice de victimes qu'ils prédisent l'avenir. De cette façon ils tiennent toute la populace sous leur dépendance. Mais c'est quand ils ont à se prononcer sur des questions importantes, qu'ils suivent un rite étrange et incroyable. Après avoir rituellement consacré un homme aux dieux ils le frappent à l'aide du couteau sacrificiel dans la région située au-dessus du diaphragme ; quand la victime tombe sous le coup, ils cherchent des signes dans la façon qu'elle a de tomber, ses membres de s'agiter, le sang de s'écouler. C'est une forme d'observation ancienne, longtemps utilisée, en laquelle ils ont foi ».

Rares sont les textes aussi précis que celui-là dans la description d'un rite. Il s'agit d'un fait que l'informateur a pu voir ou sur lequel il s'est documenté. Deux détails ne trompent pas. Le fait tout d'abord qu'il ne s'agisse pas d'une extispicine habituelle, l'examen des entrailles de la victime, mais d'une mantique très originale, comme le fait remarquer Diodore, qui consiste à observer la façon de mourir. Cette pratique repose sur une croyance largement diffusée à l'époque d'Homère et dont l'*Iliade* a gardé souvenir. Patrocle puis Hector, au moment de leur mort, se livrent à des prophéties. C'est, comme l'a expliqué E. Rohde s'appuyant sur les commentaires des scoliastes, que « l'âme, sur le point de devenir libre, revient à un état de vie plus haute, où elle jouit de la faculté de connaître sans l'intermédiaire de la perception sensible ». Une telle croyance me semble confirmée par le deuxième détail qui tient au mode de mise à mort, tout aussi original. Plonger une dague au-dessus du diaphragme entre les côtes et le sternum sur un homme debout est un exercice difficile répondant à une impérieuse nécessité, celle qu'imposerait par exemple la localisation en cet endroit de l'une des âmes particulières, celle de la force guerrière peut-être, participant de l'âme générale. Dans la deuxième partie de cet ouvrage nous avons vu que le *Timée* de Platon avait heureusement conservé comme une archive l'une de ces géographies anatomiques de l'âme.

Le texte de Diodore, si l'on essaie d'échapper à l'habituelle imprécision de la traduction, devient parfaitement clair. Il y a probablement deux sortes de devins. Les mages travaillent de façon privée et s'adressent généralement au peuple (en grec *plêthos*), ils pratiquent l'art augural et l'extispicine sur les victimes animales habituelles, ils ont un grand succès car ils répondent à tous types de questionnement. Les devins officiels, au contraire, sont intégrés dans les corps sacerdotaux et pratiquent leur divination dans un cadre parfaitement ritualisé qui n'a rien à voir avec la magie. Le texte de Diodore est formel : ils frappent un homme qui auparavant a été consacré. Le terme employé (*kataspeisantes*) a un sens premier précis qui signifie « arroser, asperger, faire

une libation ». On ne sait si l'on doit retenir ce sens premier, il est sûr en tout cas que la victime a fait l'objet d'un rite préalable qui le « consacre » aux dieux, qui en fait un être sacré. Ce rite a deux conséquences : il place le sacrifice au sein d'un culte du plus haut niveau et il établit le contact avec le monde divin. Autrement dit, la victime va devenir pour quelques instants l'intermédiaire ou plutôt le porte-parole des dieux qui vont exprimer leur volonté à travers lui. L'authenticité du sacrifice humain dans ce cas paraît incontestable. Il n'en demeure pas moins un acte exceptionnel, justifié par de grands intérêts qui ne peuvent avoir rapport qu'à la guerre, à quelque épidémie, en somme un péril qui menace la nation entière. On se trouve dans le cadre classique des sacrifices humains antiques dont Iphigénie est la figure symbolique. Les Grecs et les Romains ont pratiqué longtemps de tels sacrifices avant l'entrée en guerre, sacrifices marqués du sceau de la mantique.

Diodore n'est pas le seul à mentionner ce procédé qui inaugure la guerre. Justin dans son abrégé de l'œuvre de Trogue-Pompée raconte que les Galates en 277 avant J.-C. avant d'affronter Antigone, procèdent à un sacrifice divinatoire. « Les Gaulois, instruits de l'approche d'Antigone, se préparent au combat, ils immolent des victimes pour les auspices précédant le combat, dans leurs entrailles ils trouvent le présage d'une affreuse défaite ». En réalité – et la suite des événements en donne la confirmation – il s'agit d'une prise d'auspices habituelle, telle qu'auraient pu la faire des Romains, avec des victimes animales. Ce n'est qu'avoir pris connaissance du présage, qu'ils sacrifient femmes et enfants en un épouvantable massacre, ce que Trogue-Pompée commente de cette manière : « ils entament les auspices de la guerre par un parricide », ce qui est une manière de dire que le sacrifice divinatoire proprement dit s'était exercé sur des animaux. On le voit, même au cours d'événements dramatiques, le sacrifice humain demeure exceptionnel, alors qu'on se trouve à une époque relativement ancienne, le début du IIIe siècle. C'est dire qu'à l'époque de César un tel sacrifice devait être rare, voire le souvenir d'un lointain passé. Il avait pu subsister chez quelque peuple retiré, éloigné des progrès de la civilisation. Ainsi, Tacite dans les *Annales* signale encore son existence à l'époque de Néron dans l'île de Mona, chez les Bretons.

Le sacrifice d'action de grâce

Le même Diodore nous fait un autre récit de sacrifice humain, parfaitement caractéristique d'un deuxième type, le sacrifice d'action de grâce. Il s'agit encore des Galates, engagés cette fois dans la troisième guerre de Macédoine au milieu de la première moitié du IIe siècle. Après une bataille, un chef galate rassemble les prisonniers, il choisit les plus beaux, ceux qui sont dans la fleur de l'âge, il les couronne puis les sacrifie aux dieux. Tous les autres il les perce de traits. Or, rapporte Diodore, plusieurs d'entre eux étaient connus de ce chef et entretenaient avec lui des rapports d'hospitalité.

On a à nouveau un schéma classique qui indique un rite non pas courant mais connu dont les règles sont respectées, ce qui exclut tout emportement conjoncturel. Le

chef galate procède méthodiquement. Il choisit les plus beaux des jeunes hommes, ceux qui incarnent le mieux les qualités du guerrier mais aussi du jeune aristocrate. Il les consacre en les couronnant, la couronne étant chez les Celtes un signe d'amitié et de respect, avant de les sacrifier. Cette action de grâce, selon toute probabilité, vient conclure un vœu préalable, avant le combat. Ici est rendu aux dieux ce qui leur avait été promis. Le sacrifice humain se limite aux hommes qui ont été consacrés. Les autres prisonniers sont tués en dehors de tout rite, parce que les Galates agissent ici en mercenaires engagés dans une longue campagne et qu'ils ne peuvent emmener ces prisonniers chez eux pour en faire des esclaves.

On a affaire ici à un ensemble de rites purement guerriers qu'on retrouve, dans ses grandes lignes, au moins, dans la religion romaine archaïque, c'est le *votum* dont on voit ici la réalisation. Le prix du vœu, suivant la gravité du péril, variait dans la masse et la qualité des offrandes. Il pouvait être total dans le pire des cas : butin matériel, humain et animal. Il pouvait aussi ne se limiter qu'à des prises prestigieuses : trophées d'armes des chefs ou parures de ces derniers. Entre les deux, toutes les solutions étaient possibles. Diodore, dans ses généralités sur les Gaulois du Livre V, indique qu'ils se servaient des prisonniers de guerre pour les offrir aux dieux, ce qui doit être une manière différée de rendre grâce d'une victoire, en la replaçant dans le calendrier férial. Les mêmes rites existèrent longtemps à Rome et Vercingétorix en est l'exemple malheureux. Mais Diodore précise aussi que certains peuples sacrifiaient les animaux pris à la guerre, ce qui laisse entendre que généralement les prisonniers étaient promis à un autre destin ; on sait, en effet, que toute une partie de l'économie gauloise, notamment celle de ses échanges avec les peuples voisins méridionaux, reposait sur le monnayage de ces prisonniers, échangés contre une rançon ou livrés à l'esclavage.

Ainsi, que son but soit divinatoire ou qu'il soit l'aboutissement d'un vœu, le sacrifice humain apparaît avant tout comme un rite guerrier ou un rite conjoncturel dans une situation périlleuse. Par là il ne diffère nullement des exemples que l'on connaît dans la Grèce ancienne grâce aux poètes tragiques ou à Rome jusqu'à une époque finalement très tardive. Rien n'indique – en tout cas pas les textes – que ces rites aient connu une fréquence plus grande chez les peuples de Gaule que chez les peuples italiques ou grecs.

Sacrifice cathartique

Il n'est même pas certain que les peuples gaulois aient connu un autre type de sacrifice humain, bien connu dans l'Antiquité et représenté par quelques exemples célèbres en Grèce et à Rome, celui que l'on pourrait qualifier de « cathartique ». Dans cette série le sacrifice le plus célèbre est celui dit du « bouc émissaire ». Un homme symboliquement chargé de toutes les impuretés de la cité est promené dans celle-ci avant d'être solennellement mis à mort. Servius dans un texte reproduit par Pétrone indique qu'un tel rite se déroulait à Marseille en cas d'épidémie. Un pauvre s'offrait pour sauver la cité. Pendant un an il était nourri et choyé aux frais de l'Etat. Le moment venu, il était revêtu d'habits consacrés et couronné de feuillages. On le promenait à travers toute la

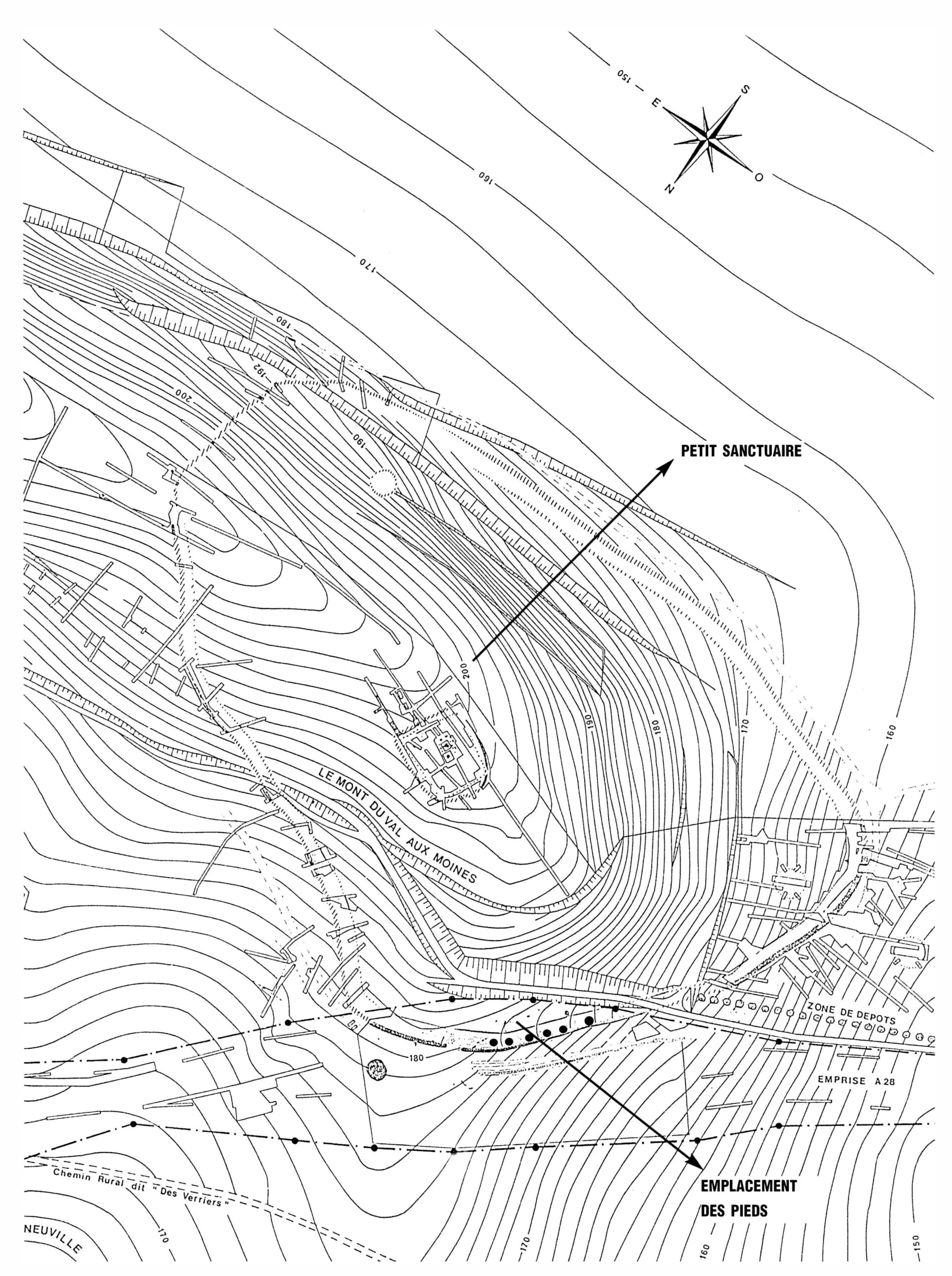
ville où il était soumis à toutes les imprécations. Enfin il était précipité à la mer, emportant et son corps et tous les maux dont il était symboliquement couvert. Lactance Placide, commentant *La Thébaïde* de Stace, fait un récit pratiquement similaire. Mais il attribue la coutume aux Gaulois, lui donne un rythme annuel et décrit le sacrifice sous forme d'une lapidation.

Il est probable que les deux récits soient issus d'une même source qui jusqu'à présent n'a pas été identifiée. Il est donc difficile de trancher pour savoir si la coutume était gauloise ou massaliote. A vrai dire, cela est sans importance pour notre propos. Il est plus que vraisemblable qu'un certain nombre de peuples gaulois aient pratiqué ce type de sacrifice largement répandu dans les parages de la Méditerranée au premier millénaire avant notre ère. C'est un rite typiquement urbain, destiné à ressouder périodiquement une communauté non encore habituée à vivre dans la promiscuité et à partager des cultes auparavant limités à l'aire familiale. Dès le IIe siècle avant J.-C., un certain nombre de cités gauloises se sont urbanisées sur le modèle grec, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elles aient acquis parallèlement les rites qui étaient attachés à ce nouveau mode de vie. L'absence de mention chez les compilateurs de Posidonius suggère qu'ils étaient peu répandus voire inexistants dans la Gaule du centre et du nord.

Non que les Gaulois n'aient pas eu conscience de la nécessité d'une certaine pureté de leur société. Ils la concevaient, ainsi que son fonctionnement, d'une autre manière. Dans son fatras d'informations religieuses, César livre un renseignement précieux qui est parfaitement confirmé par Diodore. « Ils pensent que le supplice de ceux qui ont été emprisonnés pour vol, pour brigandage ou pour une quelconque autre forme de préjudice sont plus en faveur auprès des dieux immortels. Mais quand les victimes de ce genre manquent, ils se résignent à supplicier des innocents. » Il faut évidemment oublier la seconde phrase, perfidie intentionnelle de César que contredit évidemment l'affirmation antérieure. Ainsi, si l'on devait s'en tenir qu'à ce seul texte, nous aurions la preuve que dans le fonctionnement normal de la cité, hors des temps de guerre, seuls les malfaiteurs (selon l'expression de Diodore) étaient mis à mort.

Des exécutions judiciaires et un lieu de justice

Chez la plupart des peuples gaulois, nous l'avons vu, le judiciaire ne s'était pas séparé du religieux, à la fois par archaïsme et par philosophie politique, un ensemble de conceptions des rôles de l'Etat et de la religion, largement inspiré par les druides. La moralisation de la vie politique entreprise par ces prêtres-philosophes passait nécessairement par l'adoucissement des mœurs religieuses. Les croyances primitives sur l'appétit des dieux pour les victimes humaines, sur le rachat d'une vie humaine par une autre vie humaine ne pouvaient pas être ouvertement condamnées et rapidement combattues. Elles ne pouvaient qu'être détournées de leur forme première. C'est ce que firent les druides dans un domaine particulier et privilégié, puisqu'il est à cheval sur trois sphères de la vie sociale : le religieux, le politique et la vie quotidienne. En s'occupant de toutes les affaires judiciaires, publiques et privées et en ritualisant les condamnations à mort, les druides agissaient sur deux plans : ils cantonnaient le sacri-



Plan de l'enceinte de Fesques (Seine-Maritime), autour de laquelle furent découvertes des paires de pieds en place dans de petites fosses.

fice humain à un cadre strictement pénal, ils renforçaient leur contrôle sur la vie politique en retirant aux magistrats civils le droit de vie et de mort. Ce pouvoir exorbitant des druides, au moins dans les régions que Posidonius avait pu étudier, avait de quoi inquiéter un Romain tel que César qui savait, quand cela l'arrangeait, faire taire son éthique et faire parler ses instincts dictatoriaux. C'est pourquoi maladroitement, juste après avoir recopié ce passage de Posidonius, il essaie d'en annihiler le caractère positif : « Les supplices de ceux qui sont arrêtés pour vol ou pour brigandage passent pour être plus agréables aux dieux ; mais quand les ressources de ce type font défaut, on se résoud à supplicier des innocents ».

Nous l'avons vu au long de ce chapitre, il est extrêmement rare que l'archéologie apporte de l'eau au moulin de la documentation littéraire. C'est pourtant en ce domaine du rituel judiciaire que deux sites exceptionnels du nord de la France livrent des faits qui semblent confirmer les témoignages de Diodore et de César. Ces découvertes sont du plus haut intérêt, dans la mesure où les vestiges, nombreux voire répétitifs, ne doivent rien au hasard et surtout s'inscrivent dans un contexte lui-même révélateur.

Acy-Romance, dans le département des Ardennes, est un village gaulois occupé aux deux derniers siècles précédant notre ère. Les maisons et probablement des fermes s'y regroupent sur une superficie d'une dizaine d'hectares. Parmi le nuage de structures creuses que forment les trous de poteaux des maisons et les fosses et silos, se distingue un enclos de forme assez curieuse, entre le trapèze et le quartier d'orange, d'un demi-hectare de superficie. Il s'agit probablement d'une sorte de place publique qui a connu des activités rituelles, assurément des banquets collectifs. Deux voies longent, à l'extérieur, deux côtés de cet enclos et paraissent structurer l'habitat. Les découvertes qui nous intéressent ont été faites à l'extérieur de l'enclos et au croisement de ces deux voies. Ce sont dix-neuf fosses, très peu profondes (d'une trentaine de centimètres sous le niveau de décapage), dans lesquelles se trouvaient chaque fois les restes d'un individu en position accroupie, voire recroquevillée. La position de ces corps, l'aplatissement du squelette et la conservation de bon nombre d'articulations suggèrent que les individus sont restés exposés un certain temps et se sont desséchés naturellement. La disparition des chairs mais la conservation de la peau et d'une partie des ligaments paraissent seules pouvoir expliquer la forme de galette qu'ont prise ces squelettes. Les cadavres avaient dû par conséquent demeurer un certain temps à l'air et il n'est pas improbable qu'ils n'aient jamais été volontairement recouverts de terre.

La situation des squelettes humains du deuxième site, celui de Fesques en Seine-Maritime, est assez semblable. Vingt-six ensembles (mais il y en a probablement beaucoup plus, de l'ordre de la centaine) se trouvent également dans des fosses très peu profondes et qui sont également restées un temps assez long ouvertes. Pour l'essentiel, il ne s'agit cette fois que des parties basses des corps, paires de pieds, quelquefois surmontées encore de leur tibias et fibulas. Des os, généralement ne présentant plus de relations anatomiques et appartenant au reste du squelette, indiquent cependant que c'étaient bien des cadavres entiers qui avaient été exposés là et en position verticale. Le contexte de ces découvertes diffère totalement de celui d'Acy-Romance : une

colline, d'une dizaine d'hectares de superficie, en forme d'éperon barré, enceinte par un petit fossé, plus symbolique que défensif. Les fosses se trouvent à l'extérieur de cette enceinte mais à quelques mètres seulement du fossé. Des trous de poteaux les côtoient souvent, parfois les entourent et les auteurs de la découverte les interprètent comme les traces de sortes de portiques qui auraient pu maintenir les individus en position verticale. Là encore la rigueur des liaisons anatomiques entre les os du pied suggère que les cadavres se sont desséchés sur place. A l'intérieur de cette vaste enceinte ne se trouve qu'un petit lieu de culte dont l'époque d'utilisation peut correspondre à celle de la mise en place des cadavres tout autour de l'enceinte, mais qui a surtout livré un matériel un peu plus récent (Ier siècle avant J.-C.).

Les restes humains de ces deux sites n'ont rien de commun avec les vestiges cultuels habituels et ne paraissent pas pouvoir être mis au compte de sacrifices humains réguliers, ceux qui seraient offerts à une divinité en son lieu de culte. Dans les deux cas nous avons affaire à des victimes – si tant est qu'elles ont été mises à mort pour l'occasion, ce que l'état des os ne permet pas de savoir – qui se trouvent hors de l'espace cultuel et qui ont la particularité de n'avoir pas été « consommées » par la divinité en ce qui devrait être son autel, un foyer ou une fosse, du type de celle de Gournay. L'abandon des cadavres en un lieu totalement ouvert suggère plutôt que ceux-ci adressent leur message plutôt aux humains qu'aux dieux. La signification de tels gestes, on la trouve certainement dans les faits grecs et romains. De nombreux vases peints montrent des corps, toujours nus, dans des positions similaires, soit assis, soit debout, liés à un poteau ou à un portique. Ces scènes représentent des châtiments, entraînant la mort, et dont Platon dans *Les Lois* nous donne le sens : (pour les actes les plus graves) « les peines seront la mort, la prison, le fouet, certaines postures humiliantes, assis, debout, exposé à la porte d'un temple sur les frontières du territoire ». Il en allait de même à Rome où les suppliciés, exposés pareillement, mis en croix, étaient repoussés aux limites de la ville. Les deux exemples gaulois nous donnent des versions de la peine capitale, qui s'inscrivent parfaitement dans cette syntaxe rituelle qui d'ailleurs n'est pas propre à l'Antiquité : probablement mises à nu, parce que leur apparence est ainsi plus dégradante, les victimes sont exposées en un lieu public *ad vitam aeternam*, la mort intervient d'elle-même, sans effusion de sang, comme si elle découlait inéluctablement de l'acte fautif.

A cet égard, le site de Fesques apporte des données fondamentales. La colline entourée d'un fossé peu profond, plus une rigole qu'une authentique clôture, paraît avoir accueilli, certainement temporairement et peut-être à plusieurs reprises, des foules importantes. En témoignent les milliers d'ossements de bœufs, rejetés en ce même fossé, provenant peut-être de plusieurs centaines d'animaux, tous très jeunes, d'un an et demi à deux ans. Ces foules ont donc participé ici à un ou plusieurs banquets gargantuesques. Quelles étaient les raisons de telles agapes ? Les deux ensembles remarquables de vestiges du lieu, les individus exposés et le petit lieu de culte, nous les donnent. Les rassemblements de cette communauté, suffisamment vaste pour sacrifier une telle part de son cheptel bovin, avaient probablement une double nature, si ce n'est une triple nature. Sous l'égide divine que signalait au som-

met de la colline un petit autel les participants tenaient des réunions de la plus haute importance, celles qui présidaient à l'avenir de l'entité ethnique, la cité ou l'un de ses *pagi*, et dont témoignent non seulement les reliefs imposants de ces repas mais aussi une abondante vaisselle et surtout des éléments de l'armement. On devait parler ici de politique et, au besoin, se prenaient les décisions judiciaires. Les druides devaient n'être pas bien loin, c'est ce que semble signifier l'existence du petit lieu de culte. Un tel lieu, aussi vaste et aussi propice à de grands rassemblements, n'est pas sans faire penser à celui qu'il faut imaginer, à l'évocation que nous fait César du tribunal d'Orgétorix, suffisamment grand et bien conçu pour recevoir non seulement tous les édiles helvètes mais encore les dix mille clients venus soutenir Orgétorix. Le récit de la *Guerre des Gaules*, à de nombreuses reprises, évoque de telles installations publiques, sièges de sénat, du *concilium armatum*, lieux de justice. Le site de Fesques pourrait être le premier exemple que l'archéologie nous en donne, une sorte de tribunal, offert par la nature et légèrement aménagé par l'homme. A un niveau inférieur de l'échelle des groupes humains, celui d'une agglomération plus ou moins grande, comme à Acy-Romance, une simple place, un carrefour tenaient lieu d'espace de justice, ainsi que le firent plus tard les gibets.

Des formes exceptionnelles ou incomprises

Diodore, Strabon et César décrivent d'autres formes du sacrifice humain. Ces dernières curieusement ont plus retenu l'attention des commentateurs que les sacrifices humains qui viennent d'être décrits et peuvent par comparaison avec d'autres religions paraître assez banals. Ils trouvaient là matière à la description exotique des Gaulois qui plaisait tant au XIXe et au début du XXe siècle. La mise en scène tout à fait extraordinaire d'un véritable holocauste a surtout marqué les esprits. Chez César et Strabon la description est, à la phrase près, la même. Des Gaulois construisent une sorte d'effigie d'osier et de paille, d'une taille gigantesque et qui pouvait donner l'image d'un dieu (César emploie *simulacrum* et Strabon *kolossos*, deux termes utilisés pour les représentations divines). A l'intérieur de cette construction on place des humains, mais aussi du bétail et des bêtes sauvages. Et on y met le feu. L'originalité de cet holocauste, les précisions sur la construction donnent une certaine crédibilité au témoignage. Un informateur un jour a vu dans un pays gaulois cette étrange cérémonie ou plus certainement ses résultats, sous une forme déjà très altérée. Rien ne dit que ce rite se soit diffusé géographiquement ni même qu'il ait connu une certaine fréquence. Il est sûr en tout cas que l'information transmise à Posidonius devait être incomplète : on ne lui a pas donné les raisons du sacrifice et il est probable même que l'informateur n'ait pas assisté physiquement à la scène. La mention que l'on trouve dans le texte de Strabon de bêtes sauvages paraît tout à fait douteuse. Il faut noter à ce propos que César sur le contenu de la construction ne parle que d'humains pour renforcer le caractère barbare qu'il veut donner à la religion gauloise.

Les autres sacrifices mentionnés, surtout par Strabon, paraissent plus suspects encore. Non pas qu'il faille voir chez cet auteur une quelconque volonté de déformer

l'information. Il semble plutôt que dans la compilation des sources posidoniennes Strabon ait regroupé tout ce qui concernait les corps humains (le traitement des têtes par exemple) sans se soucier de chercher si les pratiques dont il rendait compte avaient toutes à voir avec le sacrifice humain. Ainsi, il mentionne, sans plus s'y attarder, deux manières parfaitement aberrantes de mettre à mort des humains. La première consiste à percer une victime de flèches, la seconde à empaler ou crucifier (le terme *anestauroun* signifie « suspendre ou accrocher à un poteau ») un homme dans une enceinte sacrée. Les récentes découvertes de dépôts osseux humains dans les lieux de culte de Picardie, loin d'accréditer un tel témoignage, invitent plutôt à le corriger. On est en droit de se demander s'il ne s'agit pas tout simplement de la description de trophées humains construits avec des cadavres de guerriers morts au champ d'honneur. A l'époque de Posidonius, la confection de gigantesques trophées humains, tels que celui de Ribemont, n'était déjà plus en usage dans la Gaule, c'est donc par une source intermédiaire, un voyageur grec de la fin du III[e] siècle peut-être, que l'ethnographe de la Gaule a eu à connaître cette coutume. L'auteur de sa source ou son informateur n'a certainement pas vu l'accomplissement du rite qui devait se faire dans le secret ou dans le cercle étroit des initiés, il n'en a vu que le résultat, des cadavres décharnés encore accrochés à des poteaux et c'est à partir de cette observation qu'il a reconstruit un rite probablement imaginaire. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'un véritable sacrifice ou plutôt, comme je pencherais à le penser, que ce soit la description d'un trophée, il s'agit encore une fois de rites purement guerriers qui seront réexaminés dans la cinquième partie de cet ouvrage.

Conclusion

Si ce tour d'horizon sur l'ensemble des sources concernant le sacrifice humain a pu paraître long, c'est qu'il a été fait dans le détail et dans le souci d'une analyse poussée sur un sujet qui a encombré l'histoire des religions celtiques. Au terme de l'examen, on ne peut être que surpris par le petit nombre des sources dignes de foi qui ne sont ni la sempiternelle copie d'un auteur ancien, ni un commérage insignifiant. Les quelques formes cohérentes qui ont pu être mises en évidence indiquent que le sacrifice humain a existé en Gaule, d'une façon régulière jusqu'au III[e] siècle avant J.-C., qu'il entrait dans des pratiques guerrières et prenait des formes tout à fait similaires à celles que l'on connaît dans la Grèce jusqu'au VI[e] siècle et à Rome jusqu'à l'Empire.

A partir du III[e] siècle, sous l'influence de la philosophie druidique et sous l'effet de la transformation profonde de la société gauloise, cette pratique prend essentiellement une allure pénale. C'est alors que se développe le mythe rapporté par Diodore selon lequel Héraklès qui avait fondé Alésia aurait interdit aux Gaulois l'usage du sacrifice humain, sous-entendu à l'intérieur d'un culte d'Etat. Dès le II[e] siècle beaucoup de cités gauloises ont au sujet des sacrifices humains des conceptions qui ne les font pas différer radicalement de l'attitude qu'ont sur le même sujet les Romains. Les propos convenus de Cicéron et de César sont à ranger parmi les figures de style, les exercices imposés que l'on trouve dans la parfaite panoplie des orateurs politiques de l'époque.

Augure et divination

C'est dans la pratique de la divination que les Gaulois se rapprochent le plus des peuples italiques. Il n'est aucune forme de mantique connue à Rome qui ne trouve un correspondant en Gaule, au point qu'il est loisible de se demander si la parenté italo-celtique que les linguistes ont mise en évidence à propos des deux langues ne s'étendait pas également aux formes les plus archaïques du culte. Pourtant dans l'Antiquité, l'art divinatoire des Gaulois n'était pas universellement connu et les avis des historiens anciens sur la question sont très partagés. Pausanias écrit que les Celtes avant la bataille n'utilisent pas les services d'un devin grec et se demande s'il existe même une forme de divination celtique. Autant la première affirmation paraît partiellement juste (les Celtes avaient leur propres devins et l'on conçoit mal qu'ils fissent appel à un spécialiste grec), autant la seconde est contredite par tous les autres auteurs antiques. A l'inverse, Cicéron décrit Diviciac comme un druide spécialisé dans la mantique ; tel que ses connaissances le définissent, il fait figure d'Augure à la gauloise.

Si les sources littéraires sont peu nombreuses et surtout disparates, c'est que le sujet n'offrait pas aux géographes et historiens les qualités des autres mœurs gauloises, celles qui inspiraient des cartes postales exotiques où les Gaulois apparaissaient un peu comme les indigènes d'Afrique et d'Océanie dans les récits des voyageurs de l'époque moderne. Par ailleurs, les pratiques divinatoires se prêtaient mal à des descriptions brèves reposant sur des observations matérielles, susceptibles de provoquer chez le lecteur des représentations faciles. Enfin, il est évident que ces ethnographes de fortune n'avaient accès qu'à une connaissance visuelle limitée, celle qui portait sur des gestes aisément interprétables : le sacrifice, l'examen des entrailles, l'observation de pèlerins venant recueillir un oracle dans un sanctuaire, mais qu'ils ignoraient tout des lois complexes de cet art, savoir réservé à quelques devins et dont à Rome même, seuls les Livres Sibyllins nous donnent une idée.

Aujourd'hui, l'état des sources ne permet pas une synthèse raisonnée qui diviserait l'ensemble des pratiques divinatoires en grandes catégories auxquelles on pourrait faire correspondre les officiants qui les pratiquaient. L'habituelle difficile distinction entre magie et divination officielle à laquelle les élucubrations des druides sur les nombres, le mouvement des planètes sont venues apporter encore un peu plus de confusion, ne permet pas une vision historique qui donnerait un semblant d'ordre à des rites si différents.

Jours fastes, jours néfastes

Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, écrit César en une formule demeurée célèbre qu'il n'est cependant pas aisée de traduire. « Tous les Gaulois sont très adonnés aux pratiques religieuses » serait certainement la meilleure traduction, si on entend par pratiques religieuses non seulement les cultes officiels, mais aussi toutes les conduites superstitieuses voire magiques. Parmi elles l'interrogation des

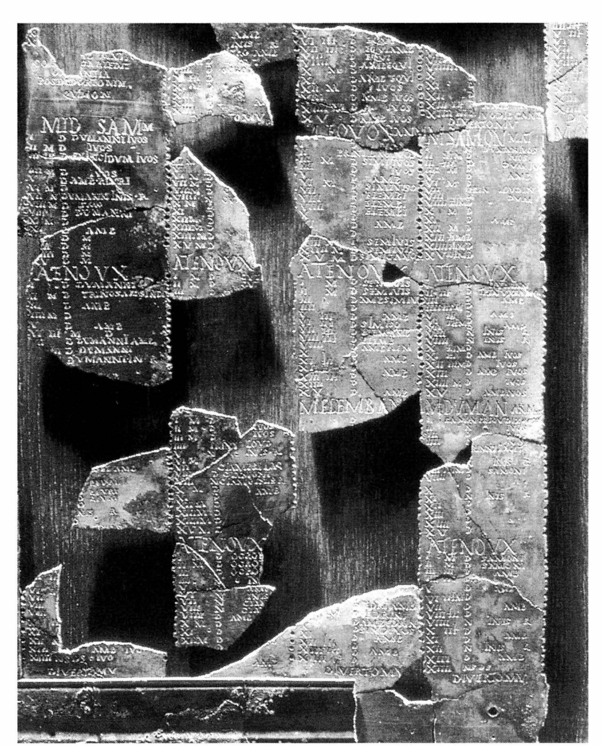
signes de tous ordres était une préoccupation constante pour le simple individu comme pour le chef de guerre ou le dignitaire religieux.

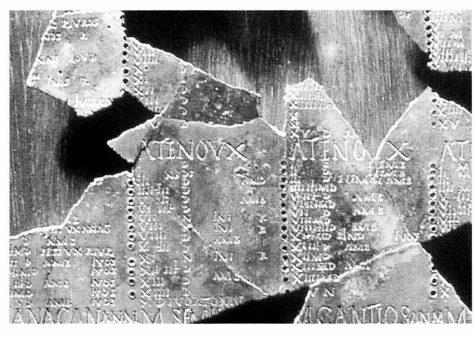
Les Gaulois, comme les Romains, ne se souciaient pas seulement de connaître l'avenir. Il leur était nécessaire en toute circonstance de savoir s'il y avait un accord préalable du divin pour qu'une action, cultuelle ou non, fût engagée. Les Romains exprimaient cette autorisation divine par le mot *fas*. Le calendrier de Coligny, écrit en langue gauloise, fait alterner des jours dits *mat* avec des jours dits *anmat*, qui pourraient bien correspondre à la répartition des jours entre ceux qui sont favorables et ceux qui ne le sont pas, à moins que ces termes ne désignent les jours susceptibles d'être marqués par une fête religieuse, ceux que le latin appelle *festi*, par opposition aux jours laissés aux hommes pour leurs affaires publiques et privées, dits *profesti*. Il est probable que le sens précis de ces termes gaulois nous échappera encore longtemps. Ce qui importe, c'est que dans les derniers siècles de leur indépendance, les Gaulois, comme les Romains, aient été amenés à donner une hiérarchie à la succession de jours qu'il fallait chaque fois interroger.

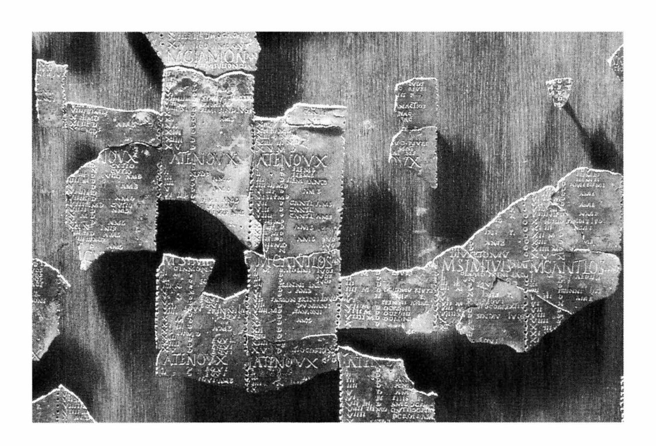
Néanmoins, le caractère faste du jour ne dispensait pas l'individu soumis à un péril ou à une simple difficulté d'interroger les signes sur les chances de réussite de son entreprise. Le général avant de commencer le combat devait consulter. Mais aussi celui qui devait mener une négociation politique ou commerciale. César rapporte qu'en 53, l'Eduen Dumnorix refuse de l'accompagner chez les Bretons. Dumnorix se dit « empêché par des raisons religieuses ». On ne sait s'il avait consulté les augures au sujet de la simple traversée de la Manche ou sur son avenir politique. Il est sûr en tout cas que César ne paraît pas spécialement étonné par la raison invoquée, ce qui signifie qu'il était habitué à voir autour de lui les nobles gaulois procéder à des obligations religieuses de tous ordres. La recherche d'un accord divin devait être un prétexte commode pour échapper à des obligations politiques ou guerrières dont l'issue paraissait incertaine.

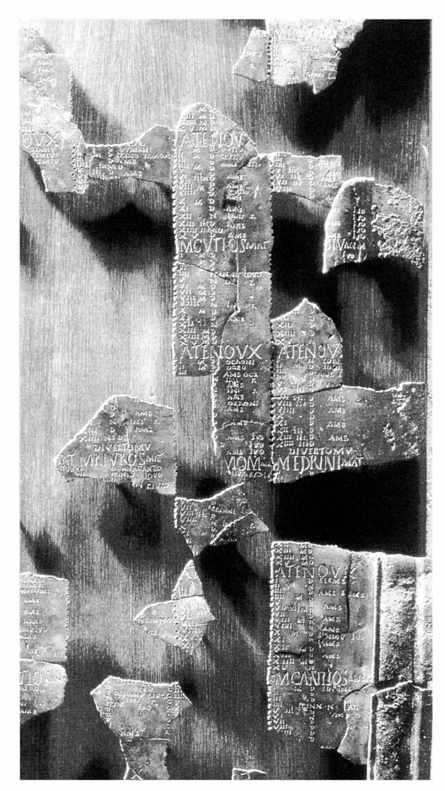
Présages et prodiges

Scruter les signes divins n'est pas le fruit d'une volonté intellectuelle, c'est un réflexe profondément humain devant chaque écart que la nature impose à des cycles qui paraissent immuables. Dès que l'homme par l'usage de la parole devint capable de donner une forme raisonnée à sa conscience, il a cherché à guetter puis à interpréter les moindres défaillances d'un environnement naturel qui lui était comme une seconde peau. L'examen des présages et des prodiges qui remonte à la préhistoire la plus ancienne est demeuré dans toutes les religions antiques dans un exceptionnel état de fraîcheur. Elles se sont contenté d'en développer les méthodes d'analyse, chacune imprimant à ces méthodes la marque de sa mentalité propre. Les Romains, avec leur souci habituel de l'ordre, avaient rédigé des répertoires annalistiques de tous les signes enregistrés. Les Etrusques avaient développé, à l'excès et sur le modèle mésopotamien, l'art des livres d'interprétation qui ne laissaient que peu de place à la glose. Comment les devins gaulois avaient-ils développé l'art de l'interprétation de ces









Calendrier gaulois de Coligny (Ain).

signes ? En l'absence d'écrits, il est impossible d'en dire quoi que ce soit. Nous savons seulement qu'ils étaient sensibles au moindre souffle, au plus petit tressaillement que l'univers communiquait parfois aux phénomènes physique : tonnerre, tremblement de terre, raz-de-marée, phénomènes astraux, etc. Rien ne nous dit en revanche qu'ils aient apporté le même intérêt au règne animal qui peut produire des prodiges dont les annales romaines regorgent.

De ces présages et de ces prodiges la littérature gréco-romaine a conservé quelque mémoire qui nous laisse évidemment sur notre faim. Justin nous apprend que les Gaulois, sous le règne légendaire du roi Ambigat, en une sorte de *ver sacrum*, expatrièrent une partie de la population sous la conduite des neveux du roi, Bellovèse et Sigovèse. Le premier se dirigea ves l'Italie. Le second se laissa guider par le vol des oiseaux qui le conduisirent jusque dans la forêt hercynienne. Pour une époque quelque peu plus récente, Polybe rapporte que les Galates Aegosages qui accompagnaient Attale en Eolide, arrêtèrent tout à coup leur marche. Ils avaient observé une éclipse de lune. Aussi déclarèrent-ils qu'ils n'iraient pas plus loin. Les Germains, proches, dans leur religion, des Celtes, étaient soucieux du calendrier lunaire. Ainsi Frontin dans ses *Ruses de guerre* signale que César décida d'attaquer Arioviste quand la lune était décroissante, cette période étant déclarée néfaste par les Germains. Le même Frontin signale que la ruse employée par César contre les Cadurques, interrompre le débit d'une source, fut interprétée par ces derniers comme un signe divin.

Du vol des oiseaux et des entrailles des animaux

Les Gaulois voyaient dans les oiseaux les intermédiaires naturels entre le monde humain et l'univers céleste. Comme la fumée montant des foyers sacrificiels ou funéraires, l'oiseau passait pour un messager mais aussi un convoyeur d'âme. Silius Italicus dans son épopée *Punica* met cette étrange croyance au compte des Celtes qui accompagnent Hannibal : « Ils pensent prendre place au ciel, auprès des dieux, si le vautour affamé déchire leurs restes ». Ce voyage de l'âme ingurgitée par les vautours qui vont la conduire jusqu'au ciel, on la retrouve identique chez les chamans tibétains. Elle s'inscrit dans un ensemble de croyances largement diffusées dans tout le monde altaïque, le sujet a déjà été évoqué. Il est remarquable, en tout cas, qu'elle ait laissé des traces dans la mythologie irlandaise où le corbeau joue le même rôle et conduit l'âme du guerrier sur la lune, éden des guerriers héroïques où peut prendre place l'âme, comme il arrive au héros Lleu, tué d'un coup de lance.

Les oiseaux les plus grands, les plus mystérieux et ceux qui montent le plus haut dans le ciel jusqu'à sembler s'y perdre, étaient évidemment censés tenir une plus grande place auprès des dieux, rapaces, grands oiseaux migrateurs par exemple. Un véritable art de l'observation des oiseaux s'est développé en Gaule assez tôt. Diodore le nomme *oïonoskopia*. Cicéron le fait correspondre à l'*augurium*. Derrière ces mots, il est évidemment difficile d'imaginer des pratiques qui devaient différer plus ou moins sensiblement de ce que l'on en sait à Rome. Heureusement Artémidore, géographe grec, contemporain de Posidonius, a su consigner l'un de ces exercices si bizarres que Strabon, recopiant l'anecdote, la qualifie de fable. Voici ce récit d'Artémidore que nous

avons déjà eu l'occasion d'évoquer : sur la côte atlantique se trouve un port, dit « des deux corbeaux ». Son nom, il le tient d'un véritable rite d'*oïonoskopia*, comme le qualifierait Diodore. Il y a en cet endroit deux corbeaux qui ont la particularité d'avoir l'aile droite blanche. Ceux qui ont des différends se rendent là-bas et ce sont les corbeaux qui les départagent de la manière suivante : des galettes d'orge sont disposées en tas aux deux extrémités d'une planche, un tas pour chaque adversaire. On lâche alors les corbeaux qui se précipitent sur les gâteaux. Celui dont le tas aurait seulement été éparpillé par le corbeau sans être mangé obtiendrait gain de cause. Le géographe ou son compilateur a oublié d'indiquer dans quel cadre cette sorte d'ordalie se faisait. Des prêtres étaient-ils présents ? La scène se déroulait-elle dans un sanctuaire ? Il est sûr en tout cas que les deux corbeaux, apparemment attachés au lieu, étaient des animaux sacrés, choisis pour leur particularité physique, l'aile blanche qui indiquait que leur élection était l'œuvre même des dieux.

Nous l'avons vu, à propos du sacrifice humain, l'extispicine ou examen des entrailles dans un but divinatoire, a été pratiquée par les Celtes. Mais les témoignages en sont rares, ils ont déjà été cités et paraissent concerner les Galates plutôt que les Gaulois. Rien n'assure que cette forme de divination particulière se soit développée en Gaule. On sait qu'à Rome elle était limitée à l'haruspicine (examen du foie) introduite par les Etrusques.

Le corbeau d'Apollon et de Valérius Corvus

Il faut réserver une place particulière au corbeau que la légende donne comme l'un des animaux sacrés des Gaulois. Le corbeau, dans la religion gauloise mais aussi dans la religion romaine, était l'oiseau augural par excellence. Et on lui prêtait des liens privilégiés avec Apollon. Cette croyance n'était pas seulement partagée par les « Italo-celtiques » mais aussi par les anciens Grecs. Hérodote rapporte qu'Aristéas de Proconèse affirmait être un compagnon d'Apollon et qu'il prenait alors la forme d'un corbeau. Or il est remarquable qu'Apollon est le dieu grec qui a le plus de rapport avec les Celtes. On disait qu'il s'était réfugié chez les Hyperboréens, nom que les Grecs avant le IVe siècle donnaient aux populations celtiques du nord-ouest de l'Europe. Et une légende conservée par Apollonios de Rhodes expliquait l'origine de l'ambre comme la pétrification des larmes d'Apollon lors de son exil. Mais des liens plus étroits existaient encore sur le plan religieux : des vierges hyperboréennes apportaient jusqu'au sanctuaire de Délos de mystérieux cadeaux à Apollon.

L'intérêt que les peuples antiques trouvaient au corbeau tient évidemment à sa voix. Pindare explique que cet oiseau peut produire soixante-quatre cris différents. Et Pline l'ancien affirme qu'il s'agit du seul oiseau capable de comprendre le sens de ses présages. La seule mention que nous possédions de cette fonction oraculaire du volatile concerne la fondation légendaire de Lyon. Le Pseudo-Plutarque explique la fondation et le nom de cette ville, « la colline des corbeaux » par une légende qui paraît être la copie ou le doublet de celle expliquant la fondation de Rome : deux nobles gaulois Atepomaros et Mômoros, guidés par un oracle, entreprennent de délimiter les fondations de leur future ville qu'ils établissent sur une colline. C'est alors que des corbeaux

semblent arriver de toutes les directions et se perchent sur les arbres environnants. Mômoros qui a des connaissances dans l'art augural y voit un heureux présage. La ville en gardera le nom.

Raymond Bloch, dans une étude inspirée, a montré que l'histoire romaine, notamment celle que nous a léguée Tite-Live, avait conservé la trace d'un mythe celtique concernant le corbeau. Parmi les récits légendaires qui constituent les débuts réinventés de l'histoire de Rome se trouve une curieuse anecdote dans laquelle R. Bloch voit l'exemple même du génie de la psychologie romaine à s'approprier « leurs dieux, leurs mythes, leur gloire » aux peuples voisins. Il s'agit du combat solennel que se livrent en 349 avant J.-C. un chef gaulois, remarquable par sa force et la beauté de ses armes et un jeune tribun du nom de Valérius. Au moment où le duel s'engage, un corbeau vient se percher sur la tête du jeune Valérius. Celui-ci y voit un présage de bon augure et prie la divinité qui lui a envoyé cet animal de l'aider à vaincre. Le corbeau tout en restant sur son perchoir humain participe alors au combat, attaquant de son bec et des ses griffes le Gaulois qu'il finit par aveugler. En remerciement de cette victoire, Valérius se fit désormais appeler « Corvus », le « corbeau » et fut plus tard représenté en statue, toujours accompagné du corbeau.

Raymond Bloch, reprenant une analyse d'Henri Hubert, montre que ce thème est isolé dans la littérature et l'histoire romaines, alors qu'il est courant dans les épopées celtiques insulaires. Par ailleurs de tels combats singuliers, comme celui de même nature, qui donnera le surnom de « Torquatus » à Manlius, sont étrangers aux habitudes romaines qui privilégient toujours les manœuvres collectives.

Cette légende nous montre comment se présentaient les mythes ou l'histoire légendaire dont les Gaulois paraient leur passé ; ils étaient probablement peu différents de ces récits des temps anciens chez Tite-Live ou de la description des combats que l'on peut lire chez Homère où les humains ne sont jamais livrés à eux-mêmes mais toujours accompagnés de dieux qui se livrent entre eux un autre combat, parallèle.

Songes, intoxication, oracles

Autant l'attention portée aux oiseaux rapproche les Gaulois des peuples italiques, autant leur intérêt pour les songes trouve les plus grandes similarités avec celui que leur témoignent les Grecs depuis Homère. La valorisation du songe chez les Gaulois repose sur la conception plus générale qu'ils se faisaient de l'âme et qui a été exposée dans la deuxième partie de cet ouvrage. L'âme possède une certaine indépendance par rapport au corps qui l'enferme. Elle parvient à s'échapper de celui-ci au moment de la mort mais aussi momentanément au cours du sommeil. Dans les deux cas, elle peut communiquer sans l'aide d'intermédiaire avec la puissance divine. Nous avons vu que la libération de l'âme dans un but divinatoire pouvait être provoquée par une sorte de sacrifice humain. Mais le cas le plus courant de la divination exercée par l'âme était occasionné par le rêve qui n'en paraissait pas moins une expérience quasi fabuleuse à celui qui en avait le bénéfice. E. R. Dodds qui a étudié de tels rêves chez les Grecs a montré que l'activité onirique chez les peuples anciens produisait deux types

de rêves, des rêves habituels sans signification apparente et ceux qui par leur caractère extraordinaire ou leur rapport à la réalité indiquaient la présence d'un contenu, ressenti comme un message directement intelligible ou non. Déjà dans l'Antiquité, des auteurs tels qu'Artémidore et Macrobe avaient proposé une classification de ces derniers. Ils en reconnaissaient trois types. Le premier correspond à un rêve chargé de symboles, le travail d'interprétation doit alors consister à traduire les métaphores oniriques. Le second est la vision d'un événement futur, le sens en est généralement clair. Le troisième, appelé *chrematismos*, est à proprement parler un oracle, prononcé par un personnage dans le rêve, généralement un parent, un dignitaire voire une divinité.

Dodds a montré, à partir d'exemples tirés de la littérature philosophique ou théâtrale, que de tels rêves, notamment celui du dernier type, étaient courants dans l'Antiquité. Les structures mentales et culturelles de l'individu l'y préparaient. Et à sa façon, le rêve reflète non seulement notre personnalité, comme l'a montré Freud, mais aussi notre société et notre culture. Les Gaulois avaient pour cela des dispositions certainement assez semblables à celles des Grecs mais aussi moins développées par plusieurs siècles d'une civilisation brillante. L'un de ces rêves du type *chrematismos*, généralement réservés aux personnages importants, nous est connu dans le monde gaulois. Il s'agit du rêve du roi Catumandus qu'a consigné Trogue-Pompée. Peu de temps après sa fondation, la ville de Marseille fut assiégée par les peuples gaulois du voisinage. Ces derniers étaient commandés par un roitelet, du nom de Catumandus. Une nuit, devant Marseille, il connut le rêve suivant : une femme à la figure menaçante se présenta à lui comme une déesse, elle l'épouvanta et lui demanda de faire la paix avec les Massaliotes. Le lendemain il demanda aux habitants de Marseille d'entrer dans la ville pour y honorer leurs dieux. Arrivé au temple de Minerve, il reconnut la déesse qui l'avait visité en songe, décida de faire la paix et offrit à Minerve un torque en or. Comme le fait remarquer, non sans humour, Dodds, de tels rêves faisaient après coup l'objet d'un « travail d'élaboration secondaire », pour reprendre l'expression de Freud, qui pouvait être assez conséquent. Nous en avons là un exemple édifiant.

En fait, le songe divinatoire du roi Catumandus n'est pas un cas isolé dans l'Antiquité. Marcel Détienne dans *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, rappelle qu'à haute époque en Grèce « diverses formes de pouvoir politique et certaines pratiques judiciaires se fondent essentiellement sur un savoir de nature mantique ». Dans les maisons royales de Thèbes, de Sparte on gardait jalousement des oracles qui avaient « une grande importance dans la conduite des affaires ». Catumandus ne se conduit pas autrement que les premiers magistrats de Sparte qui pendant leur sommeil reçoivent directement leurs instructions de Pasiphae.

Si l'on en croit Nicandre de Colophon, les Gaulois, comme leurs initiateurs grecs en matière de civilisation, ne se contentaient pas d'attendre sagement des visites divines qui tardaient souvent. On s'imagina mais on se rendit compte aussi – car la pratique devait avoir une certaine efficience – qu'on pouvait provoquer les rêves divins. La méthode la plus simple et certainement la plus rentable étant de s'endormir à proximité même du dieu, dans son sanctuaire. C'est la technique que les exégètes antiques

ont appelée « incubation » et plus précisément « incubation oraculaire ». En Grèce, celle-ci connut un grand succès sur les sanctuaires du dieu Esculape, ceux d'Epidaure et de Pergame surtout. Un bénéfice thérapeutique était attendu de ces nuits, souvent répétées, sur le sol du sanctuaire. Nicandre ne dit rien de tel à propos des Celtes, il signale seulement que les Celtes exerçaient l'incubation oraculaire auprès des sépultures de leurs morts. Or le le plus célèbre oracle grec où l'on recourait à l'incubation était celui de Trophonios à Lébadée, un sanctuaire dans lequel les archéologues ont reconnu une sépulture très ancienne, de type *tholos*. Les cérémonies décrites dans le détail par le touriste avant la lettre qu'était Pausanias s'assimilaient à une véritable descente dans l'Hadès.

Il y avait d'autres moyens de provoquer un état proche de celui que procure le sommeil, état qui n'est pas moins riche en visions et délires oniriques. Certaines formes d'intoxication ou de drogue pouvaient le favoriser. Nous avons deux exemples qui concernent les Gaulois. Les *Scolies bernoises* de la *Pharsale* de Lucain notent que les druides étaient accoutumés à exercer la divination sous l'effet de la consommation de glands. Le choix de ce fruit doit évidemment avoir un rapport avec la sacralité du chêne. On aimerait savoir sous quelle forme de consommation cet aliment indigeste pouvait provoquer un talent divinatoire. Peut-être était-il torréfié ? Peut-être en inhalait-on la fumée lors du grillage. Hérodote rapporte une coutume étrange des Scythes : ils jetaient des graines de chanvre sur des pierres rougies au feu dans des sortes de tente. La vapeur et la fumée produites les mettaient dans un état de délire que Karl Meuli, dans un article célèbre, *Scythica*, a interprété comme une pratique chamanistique. On ne sait si les glands du chêne pouvaient produire de pareils effets. Le second exemple est dû à Pline l'ancien qui écrit que les Gaulois utilisaient la verveine dans un but également divinatoire. On peut d'ailleurs déduire, à la lecture de ce dernier auteur, qu'au début de notre ère ce patrimoine probablement immense de pratiques de divination, de thérapeutique était tombé entre les mains de mages et de sorciers qui se réclamaient des druides.

Pline encore, dans la somme immense et désordonnée qu'il nous a laissée, évoque une autre forme de divination, bien connue du monde antique, celle qui consiste à rechercher d'une grotte, d'une faille dans la terre des signes susceptibles d'être interprétés. Beaucoup des faits qu'il rapporte sont communs aux Celtes et aux Italiques, nombreux sont ceux qu'il a recueillis lui-même en Gaule et plus précisément en Belgique dont il fut peut-être le procurateur, aussi peut-on penser, même s'il ne le précise pas, que les Gaulois connaissaient « les cavernes fatidiques dont les exhalaisons enivrent et donnent la prescience de l'avenir ». Cette pratique remonte à la plus haute préhistoire et paraît avoir été exercée surtout par les peuples montagnards, évidemment plus sensibles à ces phénomènes de la nature. Dès le début du premier millénaire avant notre ère, tout l'arc alpin a connu des lieux de culte sur les sommets et d'autres liés à de telles cavités naturelles, grottes, avens, etc. Les meilleurs exemples nous sont donnés par la religion crétoise mais on sait que ces croyances ont été largement diffusées dans l'Europe circumméditerranéenne.

Les Gaulois, comme la plupart des peuples de l'Antiquité connaissaient des formes de divination très variées dont beaucoup avaient gardé une forme archaïque. Chaque lieu de culte, chaque oracle, mais aussi chaque peuple cultivait un particularisme qui trouvait dans les techniques d'observation et d'interprétation la meilleure forme d'expression. Chercher à généraliser, à classer ces pratiques, à leur trouver des caractères spécifiquement gaulois ou même celtiques est une entreprise, dont on peut d'ailleurs douter du bien-fondé, vouée à l'échec.

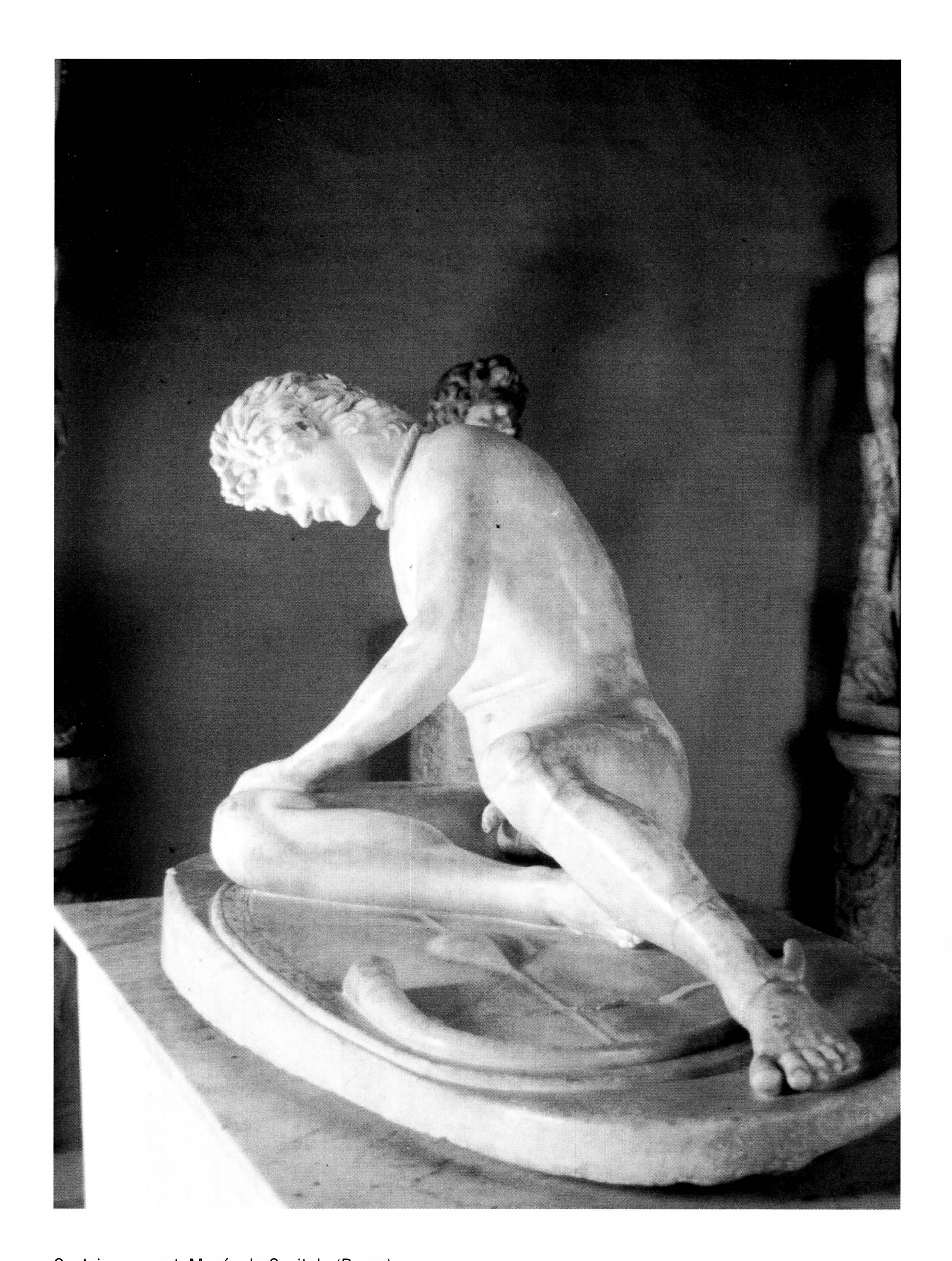
Les druides et les nombres

La situation que déplore Pline, celle d'une Gaule au début du Haut-Empire envahie de sorciers, de prophètes et de guérisseurs, si elle fut réactivée par la disparition des druides, n'en connaissait pas moins des origines anciennes. Les formes souvent frustes de divination que nous venons d'évoquer y avaient leur part. Les druides qui dans les trois derniers siècles de l'indépendance gauloise introduisent les théories philosophiques et les principes moraux dans la vie religieuse, furent confrontés à ce qui, à bien des égards, ne paraissait rien d'autre qu'une forme d'obscurantisme. Il n'est pas sûr qu'ils le combattirent de face, ce qui eût été le meilleur moyen de se couper des masses populaires qui dans le même temps trouvaient progressivement leur place dans la vie politique. La méthode généralement utilisée par le pouvoir religieux dans ce cas est d'aménager les croyances anciennes pour les détourner progressivement de leurs origines. C'est probablement ce qui fut tenté.

Derrière un habillage pseudo-scientifique de la divination, ce qui était recherché était bien sûr une sorte de rationalisation de l'art qui le mettrait exclusivement entre les mains d'intellectuels, soit les druides eux-mêmes, soit d'individus formés par eux. Le pouvoir qui en était attendu n'était pas négligeable. L'interrogation des dieux précédant toute décision politique, diplomatique ou militaire importante, ceux qui étaient chargés de l'exécuter pouvaient non seulement retarder les échéances mais aussi faire prendre des décisions contraires à celles qui étaient souhaitées par le pouvoir politique. Si l'on en croit Dion Chrysostome, les druides abusaient de ce pouvoir dont ils avaient dépossédé les rois, sans toucher à leurs autres privilèges.

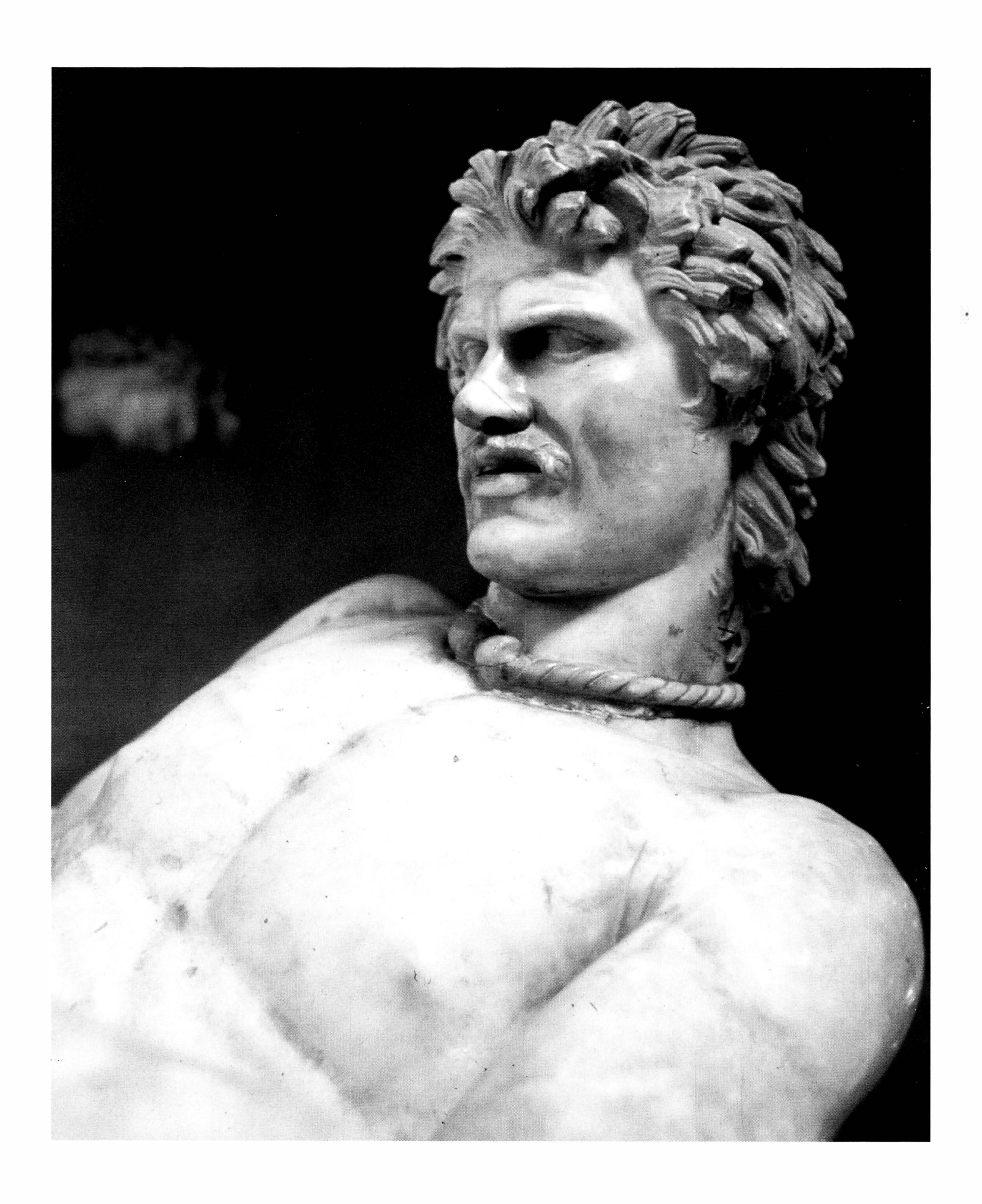
La religion gauloise dont l'un des fondements était de nature astrale, se prêtait à des observations de caractère scientifique. Nous avons vu jusqu'à quel point les druides avaient développé leurs connaissances en astronomie. Une astrologie dogmatique devait en être l'aboutissement religieux. L'absence d'écriture, un goût du secret en firent rapidement la seule prérogative des druides. Mais le pouvoir, ou plus exactement le contre-pouvoir religieux, s'opposant au pouvoir politique de nature aristocratique, n'étaient pas seulement recherchés. Les aptitudes de ces hommes pour les exercices intellectuels les poussèrent à développer une sorte de quintessence de l'art divinatoire, celui qui utilise les seuls nombres. Saint Hippolyte dans ses *Philosouphomena* indique que les druides pratiquent la divination par les chiffres et les nombres à la façon pythagoricienne. Est-ce leur passion pour les mathématiques qui les faisait se rapprocher une fois de plus du grand mage des nombres qu'était Pythagore ? Ou est-

ce parce qu'ils furent abreuvés à sa philosophie qu'ils s'exercèrent également aux mathématiques ? Il est évidemment impossible d'en décider. Il est sûr en tout cas qu'une manière si originale de se livrer à la conjecture séparait radicalement les druides des anciens mages qui ne faisaient rien d'autre que d'appliquer des recettes, suivre des rituels.



Gaulois mourant. Musée du Capitole (Rome).

RITES GUERRIERS ET FUNÉRAIRES



Hors des lieux de culte, la vie religieuse de l'individu nous est pratiquement inconnue. Les textes antiques pour des raisons plusieurs fois évoquées n'en gardent pas trace et l'archéologie nous est d'un faible secours, sauf dans le domaine funéraire. Seul le monde de la guerre est matière à une documentation littéraire consistante mais déséquilibrée : les rites guerriers proprement dits sont décrits mais jamais ceux qui marquent l'initiation du jeune homme et sa formation militaire. Sous leur forme disparate, tous ces témoignages rendent compte cependant des préoccupations majeures du Gaulois, son amour du combat et de tout ce qui touche à la guerre, sa conception de la mort.

La guerre

Avant le combat

Hormis le sacrifice augural précédant les grandes décisions politiques et parmi elles les opérations militaires, nous ne savons quasiment rien des rites ou des opérations magiques qui visaient à préparer religieusement la campagne militaire ou plus particulièrement une bataille. L'étrange rite, rapporté par César et sur lequel on reviendra, rite consistant à tuer un guerrier au cours du « conseil armé » est d'ailleurs peut-être à porter au compte de tels sacrifices auguraux. Dans une population qui était vouée, au sens premier, à la guerre et qui avait fait de cette dernière l'une de ses activités principales ou, tout au moins, celle qui était la plus valorisée, de tels rites devaient être les plus nombreux et les plus variés.

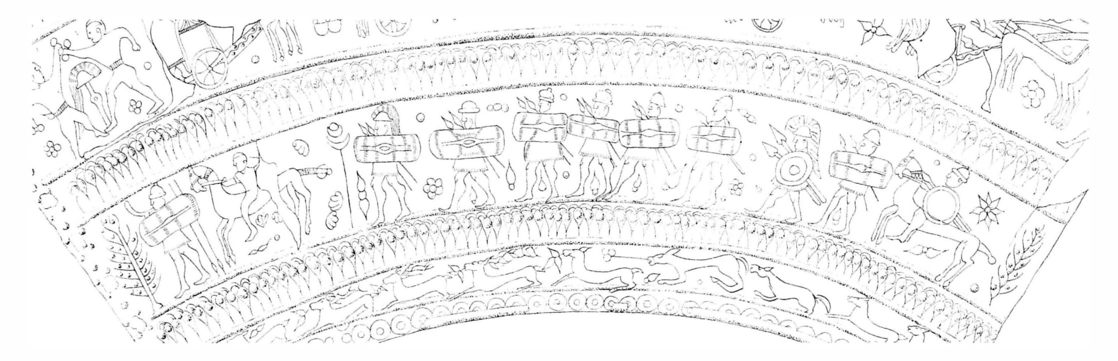
Ils touchaient la collectivité mais s'ancraient aussi profondément dans la vie de l'individu. Le guerrier, en effet, ne menait pas une vie sociale, comme on l'imaginerait aujourd'hui, partagée entre une activité professionnelle, des obligations militaires et une vie familiale propre. Il avait, avant tout, une existence guerrière, marquée par des étapes qui en faisaient progressivement un *eques* à part entière, et sur la fin de sa vie, dans quelques cas, un héros avant que d'être mort.

L'homme armé

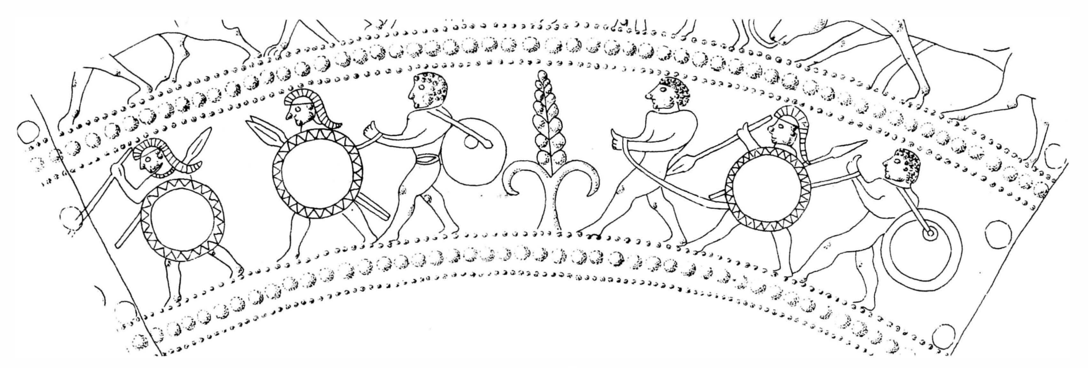
Sa condition d'homme armé lui conférait une sacralité que seul l'adjectif latin *sacer* avec son sens ambivalent « sacré, tabou, dangereux » permet de caractériser. César nous en donne un témoignage involontaire et la meilleure illustration, quand il signale que les enfants ne devaient pas paraître en public auprès de leur père avant qu'ils ne fussent en âge de porter les armes. Lors des réunions publiques, les citoyens à part entière siégeaient armés, comme nous l'apprend Strabon, et il y avait un réel danger pour les enfants, ceux qui n'avaient pas encore été initiés, à côtoyer ceux qui étaient porteurs d'une force quasi magique, en tout cas incontrôlable. Strabon, à ce sujet, rapporte une coutume étrange à laquelle il est pourtant possible de donner un sens. Evoquant ces assemblées armées, il mentionne la présence d'une sorte d'huissier, armé d'une épée et veillant au bon déroulement des discussions. Si quelqu'un inter-



Cette monnaie armoricaine découverte à Ribemont-sur-Ancre donne une image caricaturale de l'intimité du guerrier et de son cheval.



Départ à la guerre (situle Arnoaldi, Bologna).



Retour au pays avec des prisonniers et du butin (situle de Benvenuti, Italie).



Parade militaire (chaudron de Gundestrup).

rompait l'orateur, ce garde menaçait le perturbateur de son glaive. Enfin au troisième ou quatrième avertissement, il lui coupait un morceau de son sayon suffisamment grand pour que celui-ci n'ait plus aucune utilité. Le symbolisme du vêtement que l'on déchire est peut-être à mettre en rapport avec celui de la nudité guerrière que l'on examinera plus loin. C'était peut-être aussi une façon de signaler à l'agitateur qu'il se mettait en position de combattant face à l'assemblée, autrement dit qu'il risquait la mort comme au combat.

Le noble et, plus tard, le citoyen, qu'il fût d'origine « plébéienne » ou « patricienne », était à tout moment un guerrier potentiel. L'un des plus anciens auteurs qui aient écrit sur les Celtes, Ephore, rapporte que chez certains peuples il existait une ceinture qui servait, en quelque sorte, d'étalon pour mesurer la taille réglementaire de l'abdomen des jeunes hommes. Ceux qui dépassaient cette mesure étaient punis. Une telle législation de la condition physique des guerriers s'accompagnait forcément d'exercices d'entretien de la forme, gymnastique, entraînement guerrier, chasse, etc., ceci dès une date haute puisqu'Ephore écrivait vers le milieu du IVe siècle. Les restes humains de Ribemont dont on sait qu'ils étaient ceux de guerriers morts au combat, confirment ce statut physique particulier du guerrier. Ces guerriers étaient, dans une grande majorité de cas, de haute stature (leur taille moyenne est équivalente à la taille moyenne des Français actuellement), leur squelette indique qu'ils étaient solidement constitués ; mais surtout leur colonnes vertébrales ne montrent aucun signe de dégénérescence arthrosique qui sont habituellement très courante pour les populations contemporaines de même âge. L'assiduité aux exercices, la qualité de sa force physique, l'entretien de ses armes étaient des critères qui permettaient à l'individu de participer au combat et, par voie de conséquence, d'avoir le privilège d'assister à de telles réunions.

Les assemblées purement guerrières *a fortiori* étaient celles où le guerrier se parait de toutes ses armes, qui indiquaient son rang et témoignaient de son passé belliqueux (comme le montrent les armes déposées à Gournay et à Ribemont, beaucoup portent les traces de réparations, parfois grossières). Si certaines assemblées étaient ouvertes à l'ensemble des combattants, toutes origines sociales confondues, le plus grand nombre étaient réservées aux chefs et se faisaient dans le secret, comme le laisse entendre César à plusieurs reprises. Dans la résidence aristocratique de Montmartin, près de Gournay, la grande enceinte intérieure avait été aménagée, selon toute vraisemblance, pour de pareilles réunions : derrière de puissants murs décorés d'armes et de crânes humains, une large esplanade pouvait accueillir quelques centaines d'hommes sous l'égide d'un petit temple. Le propriétaire des lieux qui devait aussi être un chef militaire (si l'on en croit le mobilier de sa maison où furent découverts des armes et des crânes humains) réunissait ici certainement ses clients et ses alliés. Ces assemblées, qu'elles fussent seulement civiles ou militaires, ne se départissaient pas d'un certain décorum. Lors de la conjuration générale de 52 avant J.-C., les chefs gaulois se réunissent chez les Carnutes, probablement dans l'un de leurs sanctuaires. Là ils nouent des serments au-dessus des étendards réunis en faisceau, ce qui est, dit César, *more eorum gravissima caerimonia*, autrement dit « selon leurs mœurs, la pratique religieuse la plus lourde de conséquences ».

L'arme et son caractère sacral

La sacralité du combattant résidait en grande partie, sinon exclusivement, dans la possession de l'arme qui était bien plus qu'un simple instrument de guerre ou le signe de la position sociale. L'arme n'était ni objet de commerce ni matière à convoitise. Les sanctuaires du nord de la Gaule nous en donnent des exemples édifiants : encore en état d'être utilisées ou partiellement détruites par le combat, les armes des vaincus revenaient toutes aux dieux. C'est que le guerrier obtenait son arme comme une récompense, un signe de reconnaissance de son état de guerrier. Revêtir ses armes faisait de l'homme un citoyen capable de prendre part à toutes les décisions politiques, un homme qui faisait passer son devoir belliqueux avant ses sentiments familiaux. Il ne pouvait utiliser que les armes que lui accordait son rang.

Le caractère archaïque et figé de l'armement des trois derniers siècles de l'indépendance gauloise tient probablement à cette morale du guerrier, totalement engagé dans le combat qui ne craint ni la mort ni les blessures, en un mot qui est véritablement possédé d'une furie divine. A la fin du IVe siècle, l'équipement militaire atteint une sorte de perfection parce qu'il est particulièrement adapté à la façon de combattre de l'époque, située à mi-chemin entre le duel des chefs et l'affrontement de petites formations de caractère hoplitique. Le choix des armes reflète ces deux manières de combattre, l'épée pour la lutte individuelle, la pique et le bouclier pour les assauts collectifs. Cette double tactique, les Gaulois l'avaient héritée de la tradition des combats héroïques où seuls les nobles prenaient part au combat, sur leur char tout d'abord, puis ensuite à pied, l'épée à la main, mais aussi des manières de combattre de leurs voisins qu'ils apprirent en pratiquant le mercenariat. Par la suite, notamment quand ils firent un usage généralisé du cheval qui les rendit célèbres sur tous les bords de la Méditerranée, cet armement se révéla moins bien adapté. L'épée pointue et lourde devait être fort peu utilisée. La chaîne de ceinture et le fourreau d'épée du simple point de vue pratique n'étaient que des accessoires encombrants. Le bouclier, conçu pour des formations de fantassins groupés, se prêtait mal à la diversité des combats. Pour autant, malgré l'inadaptation de leurs armes, les Gaulois ne perdirent rien de leur fougue guerrière et ne connurent pas moins de succès.

Contrairement aux Romains qui n'ont cessé de copier l'armement de leurs voisins, ne gardant du leur que ce qui en faisait l'efficacité, les Gaulois étaient attachés à la symbolique de l'arme de caractère divin. La grande pique et le long bouclier désignaient certainement le citoyen combattant, l'épée dans son fourreau historié était la marque du noble *eques*, tandis que le casque, rare, devait être réservé aux chefs. La décoration complexe et précieuse qui ornait fourreaux et casques devait, un peu à la manière des blasons, développer le thème de la filiation divine du guerrier en un langage stylistique qu'il ne nous est plus permis de comprendre.

Furor et *concilium armatum*

Le combat pour un Gaulois, jusqu'à l'époque de la conquête par César, n'est pas œuvre humaine. C'est une immense ordalie où le combattant n'est que la main de la

divinité. La force des armes, les subtilités de la stratégie sont des préoccupations secondaires. Seuls comptent les moyens de se prêter le mieux au service de la force divine. L'état mental et physique dans lequel entre alors le guerrier possède son nom en latin, c'est le *furor*, « fureur guerrière », qui caractérisait les héros légendaires de Rome et qui possédait des bataillons entiers de Celtes et de Germains. Cette folie divine constitua le ressort de la force belliqueuse des Celtes pendant tout le IIIe siècle qui les vit traverser l'Europe en tous sens. Elle semait avant tout une terreur qui dispersait l'ennemi souvent avant même le combat ou qui le figeait sur place. Une telle possession nous paraît aujourd'hui difficilement imaginable. Dans l'Antiquité, de tels états d'enthousiasme, au sens premier du terme, étaient courants et les Grecs, malgré leur grande sagesse, nous en ont laissé des illustrations impressionnantes, notamment dans leur vie religieuse : bacchisme, ménadisme, cultes orgiastiques…

Le Gaulois était gagné par ce *furor* dès le « conseil armé » qui était une véritable entrée en guerre. Ce *concilium armatum* extrêmement ritualisé n'avait probablement de conseil que le nom. César le décrit d'une manière tout à fait exceptionnelle dans son œuvre. C'est, en effet, l'une des très rares descriptions de caractère ethnographique qui ne se trouve pas dans l'excursus du Livre VI ; elle a l'avantage ainsi de mettre en relation directe une pratique religieuse avec des événements datés. « Selon les coutumes des Gaulois il marque le début de la guerre. Une loi commune à tous veut que tous les adultes y viennent en armes. Celui qui arrive le dernier est tué à la vue de la multitude après avoir subi de multiples supplices. » Contrairement à ce que laisse entendre le conquérant romain, pour des raisons de propagande anti-gauloise, il s'agit d'une coutume ancienne. Le texte accole, en effet, deux types information, la mention de la tenue de ce conseil en 54 sous l'impulsion du chef trévire Indutiomare et un fait ethnographique, concernant de tels « conseils armés », information certainement tirée de Posidonius. En réalité, nous avons tout lieu de douter que le rite barbare ait été accompli, lors de ce conseil de 54 chez les Trévires. Celui-ci ne réunissait pas des guerriers d'un même peuple mais des confédérés, parmi lesquels des exilés et des condamnés, qui hésitaient encore sur le parti à prendre. Indutiomare, de son côté, rivalisant avec Cingétorix, n'avait pas obtenu le pouvoir suprême qui l'aurait autorisé à décider pareil sacrifice humain. On n'imagine mal, vu de telles circonstances qui différaient totalement du cadre ancien et ritualisé de la déclaration de guerre, des combattants acceptant une pareille ordalie.

Même si le rite est ancien, en tout cas antérieur au Ier siècle, il est révélateur. Son sens est parfaitement compréhensible. Il s'agit sous la forme la plus solennelle de signifier à tous les participants que désormais leur vie ne leur appartient plus, qu'elle est entre les mains d'un destin qui les laissera en vie ou qui en fera des morts promis à un éden héroïque. Celui qui a tenté de se soustraire au devoir collectif doit non seulement mourir en l'honneur des dieux mais il doit le faire lentement, dans des traitements dégradants et à la vue de tous, de façon à ce que sa mort paraisse l'image inversée de la mort du guerrier, rapide, en pleine gloire, au prix de la souffrance et parfois de la mort de son ennemi. Mais ce sacrifice a aussi son efficacité religieuse propre : on doit

le considérer comme un sacrifice de prémices, celles de la grande tuerie d'ennemis qui seront offerts aux dieux en échange de la victoire.

La nudité guerrière

Il ne suffisait pas que le *furor* fût seulement un état mental, entretenu par les croyances et par quelque rite comme celui-là. Le guerrier devait physiquement s'en sentir investi. L'ennemi devait à sa seule vue en constater les signes visibles. Deux coutumes étranges des Celtes, abondamment décrites par les auteurs antiques qu'elles avaient impressionnés, jouaient ce rôle, la nudité guerrière et le port du torque en or.

La première, la plus spectaculaire, est un thème redondant des récits de batailles hauts en couleurs mais aussi de la sculpture hellénistique mettant en scène les Celtes. Cette pratique curieuse était avant tout le fait des Gaulois que l'on appelait « Gésates », ce qui ne paraît pas être un nom de peuple mais plutôt, si l'on en croit Polybe, celui d'une fonction: bataillons de mercenaires qui se louaient pour des expéditions de plusieurs années. Ces Gésates souvent requis par les peuples gaulois de la Cisalpine étaient originaires de Gaule, nous ne savons pas plus précisément d'où car les connaissances géographiques de cette partie du monde étaient très faibles, aussi bien chez les Cisalpins que chez les Romains. Polybe a rapporté plusieurs récits de ces batailles gigantesques où les Gésates intervenaient comme des êtres sortis d'un autre monde. A Télamon en 225, « les Insubres et les Boïens allaient à la bataille vêtus de braies et de sayons commodes qu'ils avaient enroulés autour d'eux mais les Gésates, par amour de la gloire et assurance, s'en étaient dépouillés et s'étaient placés au premier rang, avec leurs seules armes, s'imaginant qu'ils se battraient mieux ainsi ». Les Galates, rapporte Tite-Live, pratiquaient aussi cette coutume. La symbolique d'un tel geste paraît relativement claire: il signifiait que le soldat ne redoutait rien, il mettait plus en valeur encore son corps et renforçait la terreur qu'inspiraient des armes qui attiraient d'autant mieux le regard. Cette nudité était encore plus provocante quand les blessures lui donnaient relief et couleur. Les récits de bataille évoquent très souvent ces blessures infligées aux Celtes et qu'il était facile d'observer. On y voit souvent aussi le Gaulois s'extirpant de sa poitrine ou de l'un de ses membres un projectile qui s'y est fiché ou n'hésitant pas, par bravade ou par anticipation des honneurs qui lui seront rendus, à élargir une plaie qu'il estime trop bénigne.

En réalité, cette nudité n'était le plus souvent que partielle. Le guerrier ne devait avoir que le torse nu. Et avant d'être une coutume rituelle, la pratique avait eu ses raisons pratiques. Elle s'était imposée d'elle-même dans les expéditions que les Celtes menaient sur les bords de la Méditerranée où leurs adversaires et parfois leurs alliés la pratiquaient également souvent. Le guerrier alors redoutait autant la chaleur que la gêne causée par les vêtements. Il devait avoir les bras libres et veiller à ce que son épée n'entrave pas sa course. Très tôt, dès la période hallstattienne, les Celtes avaient copié la tenue des hoplites grecs. Comme eux, ils ne revêtaient qu'un simple lambrequin, une jupette constituée de carrés de cuir, qui enserrait la taille. On peut la voir accompagner une cuirasse sur les statues de guerriers de Roquepertuse, de Glauberg ou de

Vix. Elle est encore signalée, seule cette fois, par Diodore de Sicile dans la copie qu'il fait du texte de Posidonius, pour une époque qui doit correspondre au IIIe siècle avant J.-C. C'est à la même époque qu'apparaissent les braies, pantalon bouffant, caractéristique des peuples belges (qui, si l'on en croit Verrius Flaccus, lui devraient leur nom, « *bulga* » qui auraient donné « *Belgae* »). Ces braies seront ensuite le vêtement des soldats gaulois jusqu'à l'époque romaine.

Le port du torque en or

La seconde coutume – quasiment un rite – qui permettait au guerrier de se surpasser et de s'investir d'une mission quasi divine est le port d'un torque et parfois de bracelets en or. Les historiens antiques, et parmi eux les plus dignes de confiance, Polybe et Tite-Live, signalent le fait à de nombreuses reprises pour une période qui va du début du IIIe siècle jusqu'aux premiers temps de la romanisation. Polybe, dans son récit de la bataille de Télamon, indique que tous les guerriers des premiers rangs portaient des bijoux en or. Eutrope dans son *Abrégé de l'histoire romaine*, rapporte que les Romains quand ils vainquirent Bituit en 121 récupérèrent un énorme butin de colliers d'or. Tite-Live signale qu'au moins à deux reprises le sénat romain offrit des colliers d'or à des rois gaulois engagés contre les Macédoniens et note même leur poids, deux colliers pesaient ensemble cinq livres, un autre collier offert au prince Balanos en pesait deux. Ces témoignages ont longtemps paru suspects. Car autant la mention est courante, autant les *realia* archéologiques étaient jusqu'à présent muettes sur le sujet. Il n'a, en effet, jamais été retrouvé de telles parures dans les sépultures de guerriers, même de ceux qui s'accompagnaient d'un riche équipement. Il n'en a pas plus été découvert dans les sanctuaires et les habitats, même ceux que l'on considère comme aristocratiques. Et les seuls torques en or que l'on connaisse proviennent de découvertes fortuites, ce qu'on appelle des « trésors », un ensemble d'objets précieux comprenant généralement un nombre plus ou moins important de monnaies d'or et d'argent et un ou plusieurs torques en or. Mais le problème tient à ce que ces parures ne paraissent pas destinées aux humains. Elles sont souvent de grandes dimensions et fabriquées en une tôle fine qui les rend fragiles et surtout difficilement portables pour un combattant.

Le problème paraissait insoluble jusqu'à la découverte en 1999 d'un tel torque parmi les vestiges humains du trophée monumental de Ribemont. Il s'agit d'un torque en or massif qui initialement devait peser près de 400 grammes. Il gisait, coupé à moitié et replié comme pour en faire un bracelet, auprès des os d'un avant-bras de l'une des dépouilles appartenant au gisement dit « le charnier » que nous interprétons comme les restes partiels du stockage de plusieurs centaines de corps d'ennemis tués sur le champ de bataille. Le torque appartenait selon toute vraisemblance à l'un de ces ennemis, il devait être porté très près du cou, si l'on en juge à son diamètre initial, et avait dû s'en détacher au moment de la décollation. La coutume qui voulait que le butin tout entier revienne dans la propriété divine avait été respectée : le torque avait été rapporté mais on avait pris soin de le mutiler rituellement pour le rendre inutili-



Moitié d'un torque en or massif découvert à Ribemont-sur-Ancre (Somme). Une telle parure, solide et sobre, convenait particulièrement bien au guerrier.

sable et on l'avait très certainement replacé sur le bras du mort d'où il n'avait glissé que lorsque les chairs furent assez corrompues.

La découverte est importante car elle prouve que les guerriers pouvaient porter des torques qui leur étaient destinés, ce qui donne raison à Polybe et à Tite-Live. Elle prouve également que ces parures revenaient bien aux dieux, ce qui confirme, cette fois, le témoignage de Posidonius reproduit par Diodore de Sicile. A Ribemont il semble bien qu'un remblai involontaire, effectué au milieu du Ier siècle, ait protégé l'objet, notamment au moment du démontage des installations sacrées. On peut en déduire que de tels objets précieux ne devaient pas être rares sur les lieux de culte. A Ribemont d'ailleurs des monnaies d'or isolées et glissées parmi les ossements humains témoignent de la présence d'un certain nombre de bourses qui, elles aussi, étaient portées à même le corps des guerriers. Pourquoi des parures aussi prestigieuses qui reflétaient très certainement le statut social ou la valeur de leur porteurs ne les accompagnaient-elles pas jusque dans la sépultures avec les autres objets qui leur étaient chers ? Pour répondre à cette question, il faut revenir aux témoignages antiques.

C'est encore une fois un étrange récit de Tite-Live, racontant la formation légendaire de Rome, qui peut nous éclairer. En 361 avant J.-C., aux portes de Rome, sur les bords de la rivière Anio, Gaulois et Romains s'affrontent. Rome est en péril, le dictateur a proclamé le *justitium*, c'est-à-dire la cessation de toutes les affaires publiques. Après plusieurs affrontements, les deux armées semblent figées sur leurs lignes respectives. C'est le moment où un chef gaulois, « d'une taille gigantesque, et tout resplendissant des mille couleurs de ses vêtements et des armes peintes et ciselées en or » s'avance sur le pont et s'adresse aux Romains, proposant un duel singulier pour départager les deux armées. Le tribun Manlius propose de relever le défi et engage le combat. On assiste alors à un affrontement qui n'est plus celui de deux hommes mais de deux mentalités. Le Romain, petit, avec des gestes précis, à l'aide d'armes bien adaptées, se glisse sous le Gaulois gigantesque qui brandit en tous sens des armes trop longues et inefficaces. Sans grande peine, il lui livre un coup fatal. « A ce cadavre renversé il épargne toute injure, seulement il le dépouille de son collier, qu'il passe, tout mouillé de sang, à son cou. L'épouvante et l'admiration clouent sur place les Gaulois ».

Comme dans le cas, évoqué plus haut, celui de Valérius qui prit le surnom de « Corvus », Manlius acquit immédiatement celui de « Torquatus ». A l'évidence, on a affaire ici à deux exemples d'une pratique religieuse italique, bien connue et qui avait fait l'objet d'un rituel propre, celui que les Latins appelaient *evocatio*. Elle consistait à s'attirer les faveurs du dieu des ennemis, voire à le détourner définitivement de ses fidèles. C'est ainsi que le corbeau divin des Gaulois avait changé de camp. Le torque du héros gaulois avait suivi un parcours similaire et c'est ce qui remplissait les Gaulois assistant à la scène d'une terreur religieuse. Le torque en or, comme l'oiseau fétiche, incarnait la puissance divine, bénéfique et nécessaire à la guerre. Sa prise par un ennemi signifiait que la divinité avait changé de camp.

Le torque en or apparaît donc bien comme un insigne divin qui transforme celui qui le porte en un représentant des dieux, un authentique héros, dans le sens qu'a le mot dans les poèmes homériques. Peut-être s'agissait-il d'un prêt ou d'un don que les dieux avaient fait à leurs meilleurs guerriers. Il est sûr en tout cas que l'objet précieux n'était pas considéré par son porteur comme sa propriété individuelle. Il ne l'emportait pas dans la tombe. Il ne le transmettait pas plus à ses héritiers. La découverte de Ribemont nous révèle l'une des destinées de tels objets après la mort de celui qu'ils paraient. Si le témoignage de Posidonius, selon lequel les sanctuaires regorgeaient d'or, est crédible, on peut imaginer que beaucoup de ces objets d'or, ceux des guerriers morts chez eux comme ceux des ennemis tués en terre étrangère, regagnaient la propriété divine.

Deux questions restent cependant posées : à qui revenait le droit de porter une telle parure ? Quelle était l'origine de ce bijou ? A la première, en l'absence de documents littéraires explicites, il est difficile d'apporter réponse mais non de proposer une hypothèse. On verra plus bas que le guerrier avait le privilège de garder pour lui la tête de l'ennemi qu'il avait tué. On s'interrogera alors sur le sens symbolique d'un tel geste mais on retiendra ici son intérêt pratique : ce crâne pieusement conservé, aisément transportable et relique idéale, était le meilleur témoin de la bravoure et de l'efficacité du guerrier. Or celles-ci devaient être récompensées, le guerrier devait nécessairement obtenir une part du butin exactement équivalente à ses résultats sur le champ de bataille. La revendication de cette juste part passait par la présentation de la ou des têtes coupées. Nous savons par Hérodote que c'est ainsi que procédaient les Scythes. Il en allait probablement de même chez les Celtes chez lesquels la valeur individuelle du guerrier était fortement valorisée, au détriment souvent de la cohésion du groupe militaire. Chez les Celtes engagés dans les conflits méditerranéens, dès le IVe siècle cette récompense s'effectuait en pièces d'or dont tous les Celtes étaient très avides, pour des motifs plus irrationnels que purement vénaux, car alors en Grèce et en Grande Grèce c'est le monnayage en argent qui primait. On est en droit de se demander si le torque en or ne correspond pas tout simplement à un nombre défini de pièces d'or, autrement dit d'ennemis tués. Une autre hypothèse, qui est conciliable avec la précédente, serait que le torque en or était le privilège des chefs de guerre ou des rois. C'est ce que l'on pourrait déduire des deux anecdotes rapportées par Tite-Live et qui viennent d'être évoquées : dès le début du IIe siècle il était courant que les puissances étrangères s'attirent les faveurs des chefs gaulois par de tels présents.

L'origine du torque en or comme parure de guerrier est un problème qui a déjà été soulevé, par Joseph Déchelette notamment qui essaya de faire la synthèse et de donner une solution à une controverse qui depuis une cinquantaine d'années agitait le milieu des celtisants. Comme nous, les archéologues du XIXe siècle s'étonnaient d'une triple contradiction entre les faits archéologiques et les données littéraires. Comment expliquer qu'on ne trouvait que des torques en bronze dans des sépultures féminines uniquement à la période de La Tène ancienne, alors que les historiens évoquaient des torques en or portés par des guerriers pour une époque correspondant à La Tène moyenne ? Certains archéologues en virent même à mettre en doute l'identité sexuelle de certains défunts dont tout par ailleurs indiquait qu'il s'agissait de femmes. Pour

Déchelette la réponse est simple : il n'y a pas de filiation entre les torques en or de La Tène moyenne et les torques en bronze de La Tène ancienne. Les premiers seraient inspirés de modèles scythes qui servaient également de parures aux princes. Le fait est que l'on connaît un certain nombre de torques en or provenant de kourganes du IVe siècle. Déchelette pensait que cette mode aurait pu être transmise par les Celtes danubiens qui au IIIe siècle dans la plaine hongroise étaient directement au contact des populations scythes. L'hypothèse est séduisante mais la chronologie s'y oppose. Les torques de Waldalgesheim, Weiskirchen, Rodenbach sont beaucoup plus anciens, au point qu'ils auraient pu servir de modèles aux exemplaires scythes. Il nous faut donc imaginer une autre filiation où les orfèvres grecs, qui ont inspiré autant les créations des Scythes que celles des Celtes, joueraient un rôle plus actif et plus précoce. Mais les découvertes qui pourraient matérialiser les voies et surtout les modes d'une telle diffusion ne sont pas assez nombreuses.

En revanche, l'apparition du grand torque à fonction cultuelle se comprend mieux. Il s'agit d'objets sensiblement plus récents qui couvrent une période qui va du IIe siècle aux débuts de la romanisation. Comme on l'a dit plus haut, de tels objets sont connus par des découvertes archéologiques, généralement des « trésors » et le caractère cultuel de ces parures est déduit du fait qu'elles sont de grandes dimensions et ne paraissent pas vraiment portables par des humains, à cause de leur fragilité notamment. La littérature les mentionne pour une époque contemporaine de ces trouvailles. Catumandus en offre un à la Minerve de Marseille. Les Romains, même quand ils battent les Boïens en 196, toujours par *evocatio* des dieux ennemis, détournent le torque le plus lourd et l'offrent au Jupiter du Capitole. Mais la mention la plus intéressante est celle que nous offre Florus ; il rapporte qu'Arioviste avait voeu de consacrer à l'équivalent du dieu Mars un torque fabriqué avec les dépouilles des ennemis tués. Ainsi, peut-être pour des raisons pratiques ou pour éviter le vol, quelques peuples avaient pris l'habitude de fondre les torques des guerriers pour constituer de gigantesques colliers à leur dieu.

Effrayer l'adversaire

Longtemps, les Celtes n'eurent pas une façon de combattre qui leur fût propre. Ils hésitèrent pendant plus d'un siècle entre l'utilisation des chars, celle d'une infanterie structurée, avant de développer un art de la cavalerie qui fit leur réputation. En revanche, depuis les temps les plus anciens, ils avaient développé l'art d'effrayer l'adversaire par un décorum puissant et varié dont le but était de signifier à l'ennemi qu'il n'avait face à lui pas seulement une armée humaine, mais un bataillon de titans issu de quelque épopée homérique. Le meilleur exemple de cette armée en marche nous est donné par Polybe dans le récit célèbre qu'il a laissé de la bataille de Télamon. Nous avons cité plus haut ce témoignage à propos de la bataille qui est à l'origine du trophée de Ribemont. Cette admirable description, qui a su préserver jusqu'à nous le caractère surhumain de l'affrontement, montre que les Gaulois avaient consciencieusement recherché l'effet d'épouvante, en parant leurs troupes d'une aura magique qui ne laissait de côté aucun des moyens utilisables, instruments à vent, chant humain,

cris, parures rutilantes, nudité impudique, corps d'une taille et d'une force inhabituelles, etc. Dans tous les combats, ces guerriers effrayants étaient placés en première ligne pour qu'ils soient vus les premiers mais pour qu'on imagine aussi que ceux qui les suivaient étaient semblables. Comme l'indique Polybe, non seulement leur aspect inquiétait mais aussi leurs mouvements. Ainsi, avant d'entreprendre le combat proprement dit, le Gaulois avait coutume de pratiquer une danse armée, probablement peu différente que celle que nous a léguée l'ethnographie des Indiens d'Amérique du Nord : il sautait sur place en agitant ses armes et en les frappant pour produire un énorme vacarme métallique. Les Romains, à partir du IIIe siècle, se moquent de ces mœurs archaïques qui étaient pourtant encore les leurs, un ou deux siècles plus tôt, et dont le rituel des frères Saliens conservait pieusement le souvenir. Ils eurent cependant du mal à s'y habituer et beaucoup des véritables préparations psychologiques qui précèdent les batailles de la guerre des Gaules ont pour but, non seulement d'encourager les hommes mais surtout d'effacer l'effet néfaste produit par la vue de tels ennemis.

Les Gaulois avant la bataille criaient abondamment. Plutarque dans le récit qu'il a repris à Posidonius des affrontements entre Marius et les Cimbres et les Teutons évoque souvent des scènes aussi sonores que visuelles. A croire que ces peuples avaient un véritable don du cri de guerre qui n'entamait en rien leur ardeur physique. Arrien dans sa *Tactique* indique que les cavaliers romains s'étaient peu à peu habitués à ces cris de guerre des Gaulois. A une époque plus haute, quand le combat gardait encore le caractère d'un affrontement individuel, chaque guerrier se choisissant dans les rangs adverses un ennemi de son rang, une autre technique d'effroi était utilisée. Le guerrier s'avançait pour défier son adversaire tout en faisant étalage de son passé glorieux et de celui de ses ancêtres. Le panégyrique que le soldat brossait de sa propre histoire, par la forme, n'était pas exempt de vantardise. Mais il est fort probable que les faits d'armes évoqués étaient vrais, l'allongement de la liste, l'instillation de détails macabres devaient déstabiliser l'adversaire.

Dans le même but, les Gaulois avaient un usage curieux, celui de tirer la langue à l'ennemi. Pline le mentionne en l'expliquant comme une façon propre aux soldats gaulois d'effrayer leurs adversaires. Les Cimbres et les Teutons l'utilisaient pareillement. Cicéron évoque un bouclier appartenant à Marius sur lequel on pouvait voir le portrait contrefait d'un Gaulois tirant la langue et les joues pendantes. Ces différents auteurs, si tant est qu'ils en aient eu connaissance, n'expliquent pas ce qui causait réellement l'effroi. On ne peut que conjecturer qu'il s'agissait d'une allusion un peu lourde à une pratique de mutilation exercée sur le cadavre de l'ennemi tué. Lorsque le vainqueur découpait le crâne de son ennemi mort, il procédait peut-être à un tel geste qui appartenait à ces vengeances mutilatrices venues du fond des temps dont les poètes et tragiques grecs du VIe et du Ve siècle avaient gardé d'obscurs souvenirs, découpe de la main ou du bras de l'assassin, pour éviter que l'âme revenant hanter les vivants n'utilise un membre qui avait permis le forfait. Les Gaulois redoutaient peut-être l'usage de la parole chez les revenants, parole qui avait été tant utilisée à des fins de vantardise. Le seul fait archéologique qui puisse être mis en rapport avec ces men-

tions littéraires, c'est la trace sur les crânes humains de Montmartin d'un tel prélèvement de la langue, consciencieux et sans finalité apparente.

Ces pratiques d'effroi, à composante macabre, n'avaient rien d'exceptionnel. L'auteur du *Bellum Hispaniense*, dans lequel on a cru pendant longtemps reconnaître César lui-même, lorsqu'il entreprend la description du siège de Munda, explique que les Gaulois ont une façon bien particulière de commencer un siège. Ils encerclent la ville des cadavres des ennemis, plantent des lances dans le sol sur lesquelles ils piquent les crânes coupés dont ils orientent le regard éteint vers les assiégés. Les Gaulois qui vainquirent les Macédoniens ne procédèrent pas autrement avec la tête de Ptolémée qu'ils avaient coupée. Ils la promenaient sur leurs premières lignes, au même titre que leurs enseignes militaires. Il ne fait nul doute que l'effet recherché devait être facilement obtenu. Les ennemis n'avaient plus seulement à affronter l'évocation orale de leur sort en cas de défaite mais bien des exemples réels et terrifiants. Enfin, si l'on en croit Pausanias, ils utilisaient même leur propres morts dans un pareil but : ils les abandonnaient sur le champ de bataille, même en cas de victoire, simplement pour effrayer l'ennemi.

Le vœu

Le rite religieux guerrier le plus solennel est sans aucun doute le vœu. Il n'est pas propre aux Celtes, ces derniers le partagent avec la plupart des peuples indo-européens. Il repose sur l'idée d'un échange généralisé entre les hommes et les dieux qui permet un contrat entre eux. La formule latine *do ut des* résume le mécanisme et le sens de cet échange qui prenait en charge toute l'activité guerrière, depuis la promesse solennelle du don avant la bataille jusqu'au sacrifice d'action de grâce et à la consécration du butin après celle-ci. Mais le vœu proprement dit est un rite bien précis dans ce potlatch qu'engagent les hommes avec les dieux. C'est un acte oral, l'annonce la plus solennelle faite en présence des hommes assemblés et des dieux convoqués. On ne peut en comprendre la valeur que si l'on garde à l'esprit que la parole chez les Gaulois était valorisée à l'excès, parce qu'elle était la seule forme de communication intellectuelle et spirituelle : on ne pouvait revenir sur ce qui avait été dit.

Les Romains avaient aménagé la pratique du vœu avec leur habituel sens de la casuistique. Différents cas de figure étaient prévus auxquels répondaient des degrés divers d'un *votum* qui, en tout état de cause, n'était que conditionnel. Le don ne serait fait qu'en cas de succès. Les Gaulois, aux conceptions religieuses moins pragmatiques, n'avaient certainement pas paré leur vœu solennel de telles subtilités. Ce qui n'empêchait que la pratique fût chez eux également très aboutie et lourdement ritualisée. Les quelques exemples historiques que nous a conservés l'historiographie latine indiquent que le vœu était toujours prononcé par un roi ou un chef, en tout état de cause, un être que ses contemporains avaient élu comme leur représentant légitime auprès de la communauté divine. Arioviste avait fait au dieu Mars le vœu d'un torque constitué avec les dépouilles des soldats romains. Viridomar avait promis au dieu Vulcain les armes de ses adversaires. Le don était total et ne se limitait pas, comme chez les

Romains, à une partie souvent infime du butin, les *spolia opima* par exemple. César, copiant Posidonius, indique qu'en cas de victoire tout le butin vivant était sacrifié; quant aux biens matériels, ils étaient déposés en un endroit consacré. Les découvertes de Ribemont correspondant à des événements militaires du milieu du IIIe siècle, ou celles à peine plus anciennes de Gournay lui donnent raison. Cependant au milieu du Ier siècle, au moment de la guerre des Gaules, les choses avaient bien changé. Depuis belle lurette, les prisonniers n'étaient plus sacrifiés mais rendus au prix de fortes rançons qui avaient obligé les Grecs à légiférer sur la question. Il est sûr également que le butin – et particulièrement les armes – n'était plus consacré aux dieux dans sa totalité. Si cela avait été le cas, les innombrables batailles concernant l'ensemble du territoire français pour une période allant de 60 à 30 avant J.-C. aurait occasionné au moins quelques découvertes du type de Ribemont ou d'Alésia.

Le destinataire du vœu chez les Gaulois ne faisait pas non plus l'objet d'une réglementation contraignante. Dans la plupart des cas, Mars était concerné mais d'autres dieux pouvaient être requis. Florus dans son *Abrégé de l'histoire romaine*, à travers l'anecdote curieuse des deux vœux qui viennent d'être évoqués, semble indiquer que le combat des armées ne reflétait qu'un affrontement de nature théologique, que la victoire tenait moins à la supériorité du consul Flaminius sur Arioviste qu'à celle de Jupiter sur le Mars Gaulois. L'histoire se reproduira, dans les mêmes termes avec Viridomar et Marcellus, dont l'affrontement sera placé au second plan, derrière celui qui oppose Jupiter Férétrien et le correspondant gaulois de Vulcain. Florus écrit, en effet : « Les Gaulois, sous la conduite d'Arioviste, avaient fait vœu à Mars de lui offrir un torque avec le produit de nos dépouilles. Mais Jupiter intercepta ce vœu : et ce fut avec leurs torques que Flaminius érigea un trophée en or à Jupiter. Enfin, sous le roi Viridomar, les mêmes Gaulois avaient promis les armes romaines à Vulcain. Mais les vœux aboutirent tout autrement : Marcellus, après avoir tué le roi, suspend pour la troisième fois depuis Romulus, notre père, de telles armes à Jupiter Férétrien ». Il est clair que c'est la religion romaine, à travers de tels exploits guerriers, qui se montrait plus forte que sa consœur gauloise et que c'est la légitimité de Jupiter Férétrien à recevoir l'objet du vœu qui était réaffirmée.

Le vœu, on le voit, est la forme ritualisée et solennelle, souvent à connotation royale, d'une pratique plus large, très courante dans le monde celtique, celle du serment. Si celui-ci a le caractère sacré et intangible du vœu, il n'a pas les lourdes conséquences qu'implique l'engagement total du peuple à travers la promesse faite par le roi en son nom. Le serment peut être prononcé par un soldat en son simple nom, voire par un bataillon. Florus, toujours dans la comparaison partisane qu'il fait des deux religions sœurs, indique que les Gaulois de Britomar avaient fait serment de ne point délier leur baudrier qu'ils n'eussent escaladé le Capitole mais que c'est Emilius qui les avait déliés de leur serment en suspendant leurs propres armes au temple du Capitole. César rapporte la teneur du serment que les cavaliers gaulois prêtent à Vercingétorix : « Que chacun s'engage, par le serment le plus solennel, à ne point rentrer dans sa maison, et à n'approcher ni de ses enfants, ni de son père, ni de sa femme, qu'il n'ait passé

à deux reprises à travers les lignes ennemies. La proposition est approuvée ; à chacun on fait prêter serment ».

La *devotio* de Vercingétorix

Une forme particulière et paradoxale du vœu est également commune aux Gaulois et aux Romains, bien qu'elle fût probablement plus courante chez les premiers que chez les seconds, qui l'avaient entourée d'une aura prestigieuse, c'est la *devotio*. A Rome, elle désignait le sacrifice qu'un général faisait de sa propre vie pour sauver son armée, en cherchant la mort au cours du combat et en la vouant aux divinités infernales. Les cas de *devotio* étaient rares, on ne citait guère que Décius et Curtius qui ait accompli le rite dans les règles.

Chez les Celtes, ce sacrifice individuel du chef s'exprimait surtout par le suicide sur le champ de bataille, courant dans tous les récits mettant en scène les Galates. Ce suicide était d'ailleurs devenu l'un des thèmes majeurs de la sculpture pergaménienne qui a livré des œuvres majeures, telles que l'émouvant Galate mourant du musée du Capitole à Rome. Mais on citait également l'exemple de Brennus à Delphes qui, dès qu'il eût pénétré dans le temple d'Apollon, retourna ses armes contre lui-même ; les auteurs antiques se disputaient sur les raisons de ce geste, les uns y voyant une sorte de *devotio*, d'autres, comme Valère-Maxime, y voyait plutôt l'effet de la vengeance du dieu outragé.

En fait, chez les Gaulois nous ne connaissons qu'un seul exemple, bien attesté, de *devotio*, c'est celle dont Vercingetorix se rend l'objet après la défaite d'Alésia. L'événement a marqué les consciences, non seulement des Gaulois présents, mais aussi des Romains pendant plusieurs générations. Il est rare qu'un événement historique à cette période soit relaté par quatre auteurs s'appuyant chacun sur des sources différentes : César évidemment, Florus reprenant un livre perdu de Tite-Live, Plutarque et Dion Cassius. César qui retouche, comme un peintre le ferait en atténuant les traits les plus contrastés, la scène de la reddition proprement dite, est le seul à décrire le moment de la *devotio* : « Ayant convoqué le conseil, Vercingétorix déclare que la guerre n'a pas été entreprise par lui pour son propre intérêt mais pour la liberté commune, et, parce qu'il faut céder à la fortune, il s'offre à eux de deux manières : qu'ils apaisent les Romains par sa mort ou qu'ils le livrent vivant ». César a appris certainement ces détails, après coup, par des informateurs ou des alliés gaulois qui ont pu assister directement à la scène, il n'en retient que ce qui sert l'économie de son récit, les raisons alléguées par Vercingétorix, et il omet, volontairement ou non, le rituel d'une cérémonie religieuse dont le « conseil armé » était le cadre idéal. Cependant la reddition proprement dite, telle qu'elle apparaît dans le texte de Plutarque, prouve que Vercingétorix met en scène un véritable rituel religieux que César lui-même prolongera, six ans plus tard, en le concluant par le véritable sacrifice humain, sans aucune forme de procès, du dernier grand chef des Gaulois.



Le decorum entourant la reddition de Vercingétorix, bien rendu ici par le peintre, autorise à voir dans la cérémonie une forme de *devotio* (p. 199 *sq.*). Lionel Royer (1852-1926). Le Puy-en-Velay. Musée Crozatier.

Voici le récit de Plutarque, dans la belle traduction qu'en donne Amyot: « Vercingétorix, celui qui avait suscité et conduit toute cette guerre, s'étant armé de ses plus belles armes, et ayant aussi paré et accoutré son cheval de même, sortit par les portes de la ville, et alla faire un tour tout à cheval à l'entour de César, étant assis en sa chaire: puis, descendant à pied, ôta tous les ornements à son cheval, et dépouilla toutes ses armes, qu'il jeta en terre, et s'alla seoir aux pieds de César sans mot dire. » On pourrait être tenté de voir dans cette scène dramatique l'effet d'un enjolivement littéraire. On aurait tort. Plusieurs détails ne trompent pas. Vercingétorix se pare de ses plus belles armes, celles qui habituellement sont destinées aux dieux. Il accomplit ce rite guerrier en compagnie de son cheval, ce même cheval qui est comme le prolongement de l'*eques* à la guerre, un autre corps qui le transporte, qui porte ses armes et ses trophées de crâne. Mais surtout, en tournant autour de César, Vercingétorix accomplit un véritable rite religieux, pratiqué par les Gaulois, celui de la circumambulation. Pline, ainsi que Posidonius chez Athénée, rapporte que c'était une manière pour les Gaulois d'adorer leur dieu. Autrement dit: Vercingétorix divinise César, il se conduit envers lui comme envers une divinité à laquelle il offre lui-même ses propres dépouilles. Dans la défaite et dans sa *devotio*, Vercingétorix se montre l'égal voire plus grand que celui qu'il fait reconnaître publiquement comme son maître. César ne pouvait reproduire une scène qui révélait trop le caractère religieux de ce qu'il voulait rapporter seulement comme une simple reddition.

Accompli par Vercingétorix, celui qui voulait restaurer la royauté et qui prônait les anciennes valeurs, ce don de soi apparaît, à l'évidence, comme une pratique religieuse ancienne que le jeune aristocrate remet au goût du jour, en n'oubliant aucun détail, en ajoutant peut-être encore au décorum. L'exemple qu'il nous donne demeure unique mais parfaitement révélateur de l'abnégation du guerrier, du don qu'il fait de sa personne en faveur des dieux et, au-delà, au bénéfice du peuple au nom duquel est accompli le rite. La *devotio* de Vercingétorix fut efficace: César mit à part les prisonniers éduens et arvernes qu'il rendit à leurs peuples, les autres Gaulois furent attribués aux soldats romains en butin, en raison d'un par tête.

La prise du crâne

Longtemps, jusque vers la fin du IIe siècle, les Gaulois connurent deux sortes de victoire et par conséquent deux sortes de butin et de trophée. La victoire se jouait, en effet, à deux niveaux, individuel et collectif. Ce n'est qu'avec les grandes invasions germaines puis avec les guerres de la conquête romaine que les guerriers gaulois abandonnèrent leur façon individualiste de se battre, en même temps que celle de se préoccuper de leur propre trophée. Auparavant, et notamment dans tous les conflits qui animèrent les IIIe et IIe siècles, les Celtes pratiquaient en toutes circonstances, alors que les périls n'étaient pas toujours écartés, une coutume que tous les historiens et géographes ont abondamment relatée, celle de se saisir du crâne de l'ennemi mort.

On a quelquefois, à ce propos, parlé d'une décapitation rituelle. Or le terme est impropre et il convient de l'écarter d'emblée. Les textes antiques évoquent toujours un

geste consistant à séparer la tête du cadavre de l'ennemi mort, jamais il ne décrivent cette pratique comme une forme de mise à mort. L'opération a d'ailleurs toujours lieu sur le champ de bataille et ne peut en aucune façon être assimilée au sacrifice de prisonniers, de retour au pays et sur un lieu de culte. L'archéologie confirme amplement la précision du vocabulaire des auteurs grecs ou latins. Tous les crânes et les vertèbres cervicales qui lui restent attenantes au moment de la décollation présentent des traces de couteau indiquant des gestes tournant autour du cou, jamais celles qu'aurait produites un violent coup d'épée ou de hache. Ces mêmes crânes, quand ils sont bien étudiés, peuvent révéler la présence de stries attribuables à l'écorchage mais aussi au minutieux nettoyage de la tête osseuse. Les crânes trouvés sur l'habitat de Montmartin en livrent des exemples éloquents.

Cette pratique a aussi été rapprochée du culte du crâne, courant dans tout le monde altaïque et encore de nos jours en Polynésie. En réalité, en ce qui concerne les Gaulois, rien ne nous permet de parler ici d'un véritable culte qui supposerait des cérémonies régulières dans un cadre approprié. Si le prélèvement du crâne que nous étudierons plus particulièrement s'inscrit bien à l'intérieur des rites guerriers et de ceux qui touchent au trophée, le crâne, une fois acquis de cette manière, s'assimile plus à une relique qu'à un objet de culte. Le crâne découpé et conservé par le guerrier gaulois apparaît donc comme un objet au statut ambigu, à mi-chemin entre le funéraire, le sacré et le profane. L'hypothèse du culte du crâne supposerait également que certains de ces chefs soient ceux d'ancêtres et pas seulement d'ennemis. Or jusqu'à présent aucune donnée archéologique, aucune mention littéraire ne permettent d'appuyer cette hypothèse.

Chez les Celtes la pratique n'est pas attestée antérieurement au IIIe siècle ; la mention la plus ancienne, due à Tite-Live, concerne la bataille de Clusium en 295. Les premiers auteurs grecs qui mentionnent l'existence des Celtes aux Ve et IVe siècles n'en parlent pas. L'archéologie ne nous en livre également aucun témoignage. En revanche, les relations littéraires concernant les Galates, les Belges, les Gaulois de Cisalpine aux trois derniers siècles précédant notre ère décrivent à de très nombreuses reprises le prélèvement du crâne. Nous sommes donc naturellement amenés à penser qu'il s'agit une fois encore d'une coutume orientale, transmise peut-être aux Celtes danubiens ou d'Asie Mineure par les populations scythes, comme l'avait proposé Déchelette pour les torques en or. Il est remarquable, en effet, qu'au Ve siècle, Hérodote décrive cet usage chez les Scythes dans des termes et avec un sens qui seront ceux utilisés quatre siècles plus tard à propos des Gaulois. Le crâne découpé est soigneusement nettoyé, souvent orné d'or, parfois transformé en coupe à boire mais surtout utilisé dans le cadre domestique par le guerrier qui l'a acquis. Momentanément ces crânes peuvent séjourner sur le cheval, compagnon du guerrier, ils sont présentés au roi comme preuve des faits d'armes et sont des gages pour le partage du butin ; enfin, collectionnés, ils témoignent du passé glorieux de celui qui les conserve. Tous ces caractères, bien particuliers, qu'on ne retrouve ni en Polynésie ni en Amérique centrale où le crâne entre toujours dans un culte collectif pratiqué à l'intérieur d'un sanctuaire, s'observent, au contraire, trait pour trait chez les Gaulois transalpins et cisalpins.

Il convient, avant de tenter de comprendre le sens de ce qui nous paraît être une sinistre coutume, de revenir aux documents de base, ceux issus de la lecture de Posidonius, chez Diodore de Sicile et Strabon. Le texte le plus complet se trouve chez Diodore : « Aux ennemis tombés ils enlèvent la tête qu'ils accrochent au cou de leurs chevaux ; puis, remettant à leurs servants d'armes le reste de la dépouille ensanglantée, ils emportent ces trophées en entonnant le péan et en chantant un hymne de victoire et ils clouent à leurs maisons ces prémices du butin comme si, en quelque chasse, ils avaient abattu de fiers animaux. Les têtes de leurs ennemis les plus célèbres, imprégnées d'huile de cèdre, ils les conservent avec soin dans un coffre et les montrent aux étrangers, se vantant que pour l'une d'elles l'un de ses ancêtres, ou son père ou lui-même n'ait pas voulu recevoir une grosse somme d'argent. On dit même que certains se targuent de n'avoir pas accepté pour l'une de ces têtes son poids en or, témoignant ainsi d'une grandeur d'âme propre aux Barbares : car il n'est pas noble de monnayer les témoins de sa bravoure mais il y a quelque chose de sauvage à faire la guerre à un mort de sa race ». Strabon résume, sans guère conserver de détail supplémentaire, le même texte : « Quand ils reviennent de la bataille, ils suspendent au cou de leurs chevaux les têtes de leurs ennemis et ils les rapportent chez eux pour les clouer aux "propylées". Posidonius dit avoir vu en maints endroits ce spectacle qui d'abord lui répugnait mais qu'ensuite l'accoutumance lui rendait supportable. Les têtes des ennemis illustres étaient imprégnées d'huile de cèdre, on les montrait aux étrangers mais on se refusait à les rendre même contre leur poids en or. »

En fait, l'exposé, méticuleux et digne de la méthode ethnographique actuelle, qu'a fait du problème Posidonius nous livre les éléments essentiels à la compréhension. Comme le compare judicieusement l'observateur, cette coutume s'assimile à celle qu'ont les chasseurs de conserver et d'exposer les crânes des bêtes les plus féroces ou les plus splendides qu'ils ont tuées. Le crâne humain apparaît donc avant tout comme un trophée, au sens cynégétique du mot. Il est le témoin d'un fait d'arme, le témoin le plus réaliste qui se puisse imaginer, puisqu'il est une partie même, la plus expressive, de la victime. Cette fonction première de preuve est confirmée par deux faits. D'une part chez les Scythes, comme chez les Gaulois, la tête, rapportée et montrée au chef, est un gage de récompense ; ainsi les cavaliers gaulois sous les ordres de Labiénus qui tuèrent Indutiomare rapportèrent la tête de celui-ci au général romain. D'autre part, chez les deux peuples également les crânes sont conservés chez lui par le guerrier qui les a acquis et sont régulièrement montrés aux étrangers, c'est-à-dire à ceux qui ne connaissaient pas la valeur de ce guerrier. Ce type de trophée n'a donc rien à voir avec le butin, il a une immense valeur personnelle mais n'est pas pour autant un bien monnayable. Il n'entre pas non plus directement dans le trophée collectif, dans la mesure où il témoigne d'une relation quasi individuelle du guerrier avec l'ennemi et, au-delà, avec la mort. La tête de l'ennemi est la preuve unique et irremplaçable du courage guerrier, ce que les Grecs appellent *aresteïa*. Chez les Grecs elle fut très tôt remplacée par une part de butin, un éloge public. Chez les Scythes, comme chez les Celtes, elle a gardé son pouvoir archaïque, un pouvoir personnel si fort qu'il tenait lieu bien souvent de toute autre part de butin.

La prise du crâne garde donc le souvenir des temps anciens (chez les Celtes jusqu'au début du IVe siècle) où la bataille n'était qu'une multiplication de duels entre des guerriers à la figure héroïque. La chasse, l'initiation guerrière et le combat étaient liés, ils s'entretenaient l'un l'autre, tissant, articulant la vie et l'image d'un aristocrate dont le prestige ne reposait que sur des activités à la sacralité plus magique que purement religieuse. Le crâne était autant la relique d'une geste personnelle que celle d'un ordre ancien dont les symboles étaient soigneusement renouvelés.

Pas plus qu'il ne faut y voir un culte du crâne, il ne faut chercher dans cette pratique un rituel magique destiné à s'approprier les vertus de l'ennemi ou une part de son âme. Ce qui fut probablement vrai des temps préhistoriques ne l'était plus pour les Gaulois qui avaient substitué aux conduites magiques une pensée religieuse élaborée. Le crâne tenait plus de l'objet décoratif que des *sacra* confinés dans les sanctuaires. Respecté, il n'était pas tabou, c'est pourquoi il est courant d'en rencontrer les traces archéologiques sur les habitats gaulois, parmi le mobilier domestique. Contrairement aux dépouilles humaines qui participaient du trophée collectif, qu'on gardait dans l'état où on les avait ramassées sur le champ de bataille et qui continuaient lentement de se dégrader, le crâne était soigneusement débarrassé de toute chair et de toute matière qui ne fût pas de l'os. Posidonius indique qu'on l'enduisait d'huile de cèdre. Il n'est pas impossible que chez quelques peuples on ait procédé également à un surmodelage du crâne pour lui garder l'apparence expressive qui avait été celle de l'ennemi vivant.

Rares sont les crânes d'ennemis qui connaissaient un autre sort. Sur le sanctuaire de Ribemont-sur-Ancre, sur plusieurs centaines de cadavres dont la plupart provenaient des champs de bataille un seul crâne a été découvert. La littérature antique ne nous donne qu'un seul exemple d'un crâne qui a subi un traitement particulier, celui du général Postumius tué en même temps que toute son armée par les Boïens dans la *Silva Litana*. Le crâne découpé, écrit Tite-Live, fut emporté, accompagné par des chants triomphants, dans le sanctuaire le plus vénéré de ce peuple. Là on le transforma en une coupe qu'on recouvrit d'une feuille d'or et il fut utilisé dans le culte par les prêtres. Ce traitement s'explique par la personnalité du mort, Postumius qui dirigeait toute l'armée romaine, et par les circonstances particulières de la bataille où tous les Romains avaient été massacrés, d'une façon curieuse, écrasés par les arbres que les Gaulois avaient préalablement coupés mais laissés debout. Une victoire si épique devait beaucoup aux dieux et le crâne du chef des Romains pouvait passer pour le trophée propre à la divinité qui avait combattu auprès des hommes. Il n'est pas non plus impossible que les Boïens par leur proximité du territoire romain ait été influencés par la coutume des *spolia opima* qui voulait que les dépouilles d'un chef de guerre ne reviennent pas aux humains.

Transformer le crâne en coupe est cependant propre aux Celtes et aux Scythes. Si seul l'exemple du crâne de Postumius nous est donné, Silius Italicus affirme qu'il s'agit d'une coutume généralisée aux Celtes. Pour la décrire il emploie les mêmes termes qu'Hérodote à propos des Scythes : « Ils sertissent les os des crânes vides dans

de l'or et les conservent comme des coupes ». Pas plus que la coupe crânienne dorée de Postumius, celles auxquelles fait allusion le poète n'ont été retrouvées ; il s'agissait d'objets doublement précieux par leur usage cultuel et par leur décoration. L'*oppidum* de Manching a cependant livré une calotte crânienne parfaitement sciée et correspondant à ces descriptions.

La consécration des dépouilles

Ce terme est préférable à celui de trophée qui n'est que l'une des pratiques de la consécration des dépouilles, l'usage du mot trophée étant généralement réservé à deux formes de cette consécration, le monument érigé avec les dépouilles elles-mêmes sur le champ de bataille ou la représentation de celui-ci, souvent au cœur de la cité. Nous avons vu, avec l'exemple de Ribemont-sur-Ancre, que le trophée, sous cette première forme existait chez les Celtes, alors que nous ne possédons aucun vestige attribuable à un trophée du deuxième type. Il serait réducteur néanmoins de croire que la consécration des dépouilles, certainement l'un des actes religieux les plus importants chez les Celtes, se limitait à cette seule pratique, immédiate et liée intimement à la bataille. Les habituelles sources littéraires évoquent assez souvent l'ensemble de ces rites, cependant moins abondamment et moins précisément que la prise du crâne. C'est qu'ils paraissaient communs à des historiens qui ne cessaient de faire le récit d'innombrables batailles sur les bords de la Méditerranée où les trophées grecs, romains, perses, scythes, carthaginois prenaient les allures les plus diverses. Par ailleurs, les voisins des Celtes n'avaient ni la possibilité d'apprécier la diversité ni de comprendre les modalités de consécrations dont les résultats récents de l'archéologie suggèrent toute la complexité. Le trophée chez les Celtes ne connut jamais de monumentalité architecturale. Il conserva toujours sa forme primitive, celle d'un dépôt plus ou moins construit de véritables dépouilles que les voyageurs n'eurent la plupart du temps le loisir de les contempler que sous leur forme détruite, quand ils paraissaient d'informes amas. Il n'était guère plus possible de visiter les temples où pouvaient être suspendues les armes exceptionnelles. Seul César, si l'on en croit Plutarque, eut le privilège de pouvoir admirer dans un temple arverne sa propre épée qui lui avait été prise quelque temps plus tôt.

On ne dispose donc, venant de la littérature antique, que de généralités peu utilisables parce qu'elles entretiennent une confusion involontaire, due à la difficulté de la description et à l'absence d'une méthode ethnologique. Justin, on l'a vu, évoque le vœu de consacrer des dépouilles ; il utilise pour cela le mot latin *spolia,* terme bien connu pour désigner dans la religion romaine les dépouilles de valeur prises à l'ennemi, mais on s'interrogera longtemps et inutilement sur la signification précise qu'a ici ce terme : s'agit-il seulement des armes prestigieuses, ou au contraire de l'ensemble du butin ? Florus, quand il cite les voeux d'Arioviste et de Viridomar, est plus explicite : le premier, selon toute vraisemblance, ne consacrera que l'or pris à l'ennemi pour faire un torque à Mars, le second offrira à Vulcain toutes les armes prises à l'ennemi. Cependant on peut se demander s'il ne s'agit pas seulement d'une partie de la consé-

cration, celle qui est le fait du chef de guerre. Car, si l'on en croit César, lorsqu'il copie Posidonius, il arrivait que l'ensemble des hommes et des biens constituant l'armée ennemie soit consacrée aux dieux, « *animalia capta immolant ; reliquas res in unum locum conferunt* ».

En fait, les données littéraires et les faits archéologiques permettent de distinguer au moins trois rites qui peuvent présenter entre eux toutes les combinaisons possibles, s'associer, s'exclure, tous trois ou par deux. Les lieux et les acteurs peuvent également varier. Il semble qu'il y ait toujours une consécration, au moins partielle, directement sur le champ de bataille. Elle est le fait, pour tous les cas connus, du chef militaire qui fait voeu, qui consacre, qui sacrifie. Rien n'interdit de penser qu'il ne fait que présider et que les rites sont accomplis par des prêtres mais aucun texte ne l'indique explicitement. Il semble que voeu et consécration soient le privilège du chef militaire et l'expression emblématique de son activité religieuse. L'autre lieu est la cité et plus précisément son ou ses sanctuaires. Là il est sûr que les desservants réguliers du lieu de culte jouent un rôle mais il faut penser que le stratège victorieux occupe encore dans le rite une place importante, de même que ses guerriers. Sur le champ de bataille, deux de ces rites peuvent se dérouler. C'est tout d'abord le sacrifice d'hommes ou d'animaux. Les informations sur le sujet sont quelque peu contradictoires. César, adaptant l'original de Posidonius, emploie le terme très général d'*animalia*, « tous les êtres vivants », autrement dit les hommes, les chevaux, le bétail. Un tel sacrifice paraît tout à fait inconcevable. Tuer des prisonniers qui sont une source de richesse par leur future mise en esclavage ou par le monnayage de leur liberté paraît une forme de consécration exceptionnelle qui n'est mentionnée que chez les Galates, au IIe siècle pendant la guerre de Macédoine. Elle s'explique par des circonstances exceptionnelles et surtout par l'éloignement de la cité qui ne permettait guère le transport sans risque d'un grand nombre de prisonniers. Sacrifier tous les chevaux et tout le bétail ne paraît guère plus probable, ils représentaient une grande richesse mais surtout ils étaient trop nécessaires à la survie des troupes en campagne. Il semble tout simplement que sur le sujet César ait travesti la réalité en procédant à un amalgame entre la description des rites guerriers et celle de l'holocauste, figurant également dans le texte de Strabon, sacrifice exceptionnel se reproduisant tous les cinq ans où des êtres animés de toutes espèces étaient sacrifiées. Il faut plutôt croire Diodore à propos des Galates : il arrivait, certainement dans de rares cas, qu'une victoire, difficile ou de grande ampleur, justifiât une consécration à la mesure des résultats obtenus. Mais alors, comme il a été évoqué plus haut, la mise à mort avait tous les caractères d'un véritable sacrifice d'action de grâce.

Il est cependant probable que sur le champ de bataille le rite principal fût la constitution d'un trophée dont le meilleur exemple nous a été donné par les vestiges de Ribemont-sur-Ancre. L'encyclopédiste Elien laisse entendre que la pratique en était courante, qu'elle prenait les formes et qu'elle avait en gros le sens du trophée, tel que l'entendaient les Grecs. On pourrait s'étonner qu'il n'en ait pas été trouvé de témoignages archéologiques plus abondants. La réalité nous paraît exactement contraire. Si l'on considère que l'on ne connaît avant le Ier siècle aucun lieu de bataille où les Celtes

se sont trouvés engagés, on doit se satisfaire de la découverte d'au moins trois trophées en Gaule dont l'un, celui de Ribemont, révèle, de plus, l'existence d'une bataille totalement ignorée. Cela suppose que la pratique était courante voire régulière. On ne reviendra pas sur ce dernier exemple, le seul bien connu et qui a fait l'objet, plus haut, d'une description circonstanciée. La découverte de Moeuvres dans le Nord est intéressante également parce qu'elle est proche de celle de Ribemont par sa situation géographique – elle n'en est éloignée que de 40 km –, elle l'est également ethniquement – elle se situe chez les Atrébates, un autre peuple belge –, enfin elle en est presque contemporaine, puisqu'elle date de la fin du IIIe siècle. Là encore il s'agit de vestiges de guerriers à qui le crâne avait été prélevé. L'auteur parle de deux cents individus. Les restes présentant encore des connexions partielles, comme ceux du charnier de Ribemont, furent découverts dans un fossé. Il semble donc que le monument ne présentait pas les mêmes caractéristiques que celui de Ribemont. Les cadavres ont subi une exposition qui pouvait être assez semblable mais qui fut de courte durée : quand ils commencèrent à se démembrer on les rejeta dans cette structure creuse. Le troisième exemple est plus célèbre mais la découverte en est moins bien connue. Il s'agit de l'ensemble d'ossements d'hommes et de chevaux et d'armes découvert à Alésia au pied du Mont Rhéa. On parle de 4 à 5 mètres cubes de restes. La plus grande partie de ces vestiges ont aujourd'hui disparu et il est bien difficile de se faire une opinion précise de la signification de telles découvertes. Néanmoins nous pouvons, sans grand risque d'erreur, accepter l'interprétation que faisait Jacques Harmand, bien avant les découvertes picardes, qui voyait là les vestiges d'une forme de trophée et plus précisément un *congeries armorum*, « amas d'armes » pour le distinguer du trophée construit tel qu'on le connaît dans le monde gréco-romain. Moeuvres et Alésia ont le défaut de présenter des restes de trophée sous la forme d'une relégation qui laisse peu de chance de reconstituer la construction initiale mais ces deux découvertes anciennes ont cependant l'intérêt de montrer que le trophée de Ribemont n'est pas une exception.

Le troisième rite nous est connu à la fois par la littérature et par l'archéologie, il concerne les dépouilles qui sont rapportées au sanctuaire. Le manuel ethnographique de Posidonius devait l'évoquer et l'on en trouve un écho assez vague dans les textes de César et de Diodore. Mais ce sont certainement les deux exemples célèbres qui ont déjà été signalés, celui du crâne du général Postumius et celui de la présumée épée de César, qui sont les plus instructifs. Il s'agit de deux éléments emblématiques appartenant tous deux à des chefs militaires. Le rapprochement avec les *spolia opima* des Romains s'impose. D'autant qu'il est confirmé par les découvertes archéologiques. Ainsi, les armes de Gournay qui ont été utilisées, qui sont probablement des armes prises à l'ennemi et qui ont été accrochées aux murs du sanctuaire, sont toutes des armes exceptionnelles, en fait les éléments de panoplies qui ne pouvaient appartenir qu'aux guerriers du plus haut rang. On est porté à croire que les Gaulois, comme les Italiques, réservaient les armes les plus prestigieuses, par leur beauté et par la renommée de leur propriétaire, aux dieux en leur sanctuaire. Parce que les Gaulois avaient une pensée religieuse moins pratique et juridique – pour reprendre les qualificatifs de Georges Dumézil – que les Romains, cette coutume n'était pas limitée strictement aux

armes des chefs qui auraient été conquises par le général lui-même, elle devait englober tout objet exceptionnel pris à l'ennemi. Le sort de ces objets était alors très simple, c'est celui des *anathemata*, tels que la religion grecque les définit. Ils sont suspendus aux murs de péribole du sanctuaire ou à ceux du temple. Ces *anathemata* obéissaient à des contraintes d'utilisation qui ont été bien mises en évidence sur le sanctuaire de Gournay. Ce bric-à-brac, une fois installé, non sans un certain esthétisme (par faisceaux notamment) sur les supports qui lui étaient destinés, ne devait plus faire l'objet de manipulation humaine : les bois pourrissaient, les cuirs se desséchaient, le fer se rongeait jusqu'à ce que par paquets ces compositions baroques glissent inexorablement sur le sol. Un véritable interdit les frappait. On ne devait y porter la main, pas plus pour s'en approprier quelque élément que pour consolider leur éphémère présentation. A Rome, une loi avait été instituée, qu'on attribuait au légendaire Numa, qui interdisait la réparation de tels trophées. Elle était censée laisser le temps gouverner la mémoire, effacer la honte du vaincu après une période que seuls commandaient les éléments naturels. Les Gaulois partageaient cette conception. Aussi les sols des sanctuaires étaient-ils couverts de ces restes fragmentés, usés que les pieds des participants au culte déplaçaient au gré de leurs pérégrinations : Ribemont nous donne une image spectaculaire de ces sols encombrés d'ossements, de morceaux de fer, de parures diverses ; à l'inverse, le sanctuaire de Saint-Maur où les sols ont disparu, a livré un fossé de clôture transformé en dépotoir de cette poussière de trophées, fragments infimes de métal, os rongés, les uns et les autres en voie de disparition.

Qu'on ait surtout rencontré les vestiges de ces consécrations sur le territoire des peuples belges n'a rien qui doive étonner. Les Belges encore du temps de César avaient une réputation belliqueuse incontestée. Ils la devaient à leur résistance unique à l'invasion des Cimbres et des Teutons mais aussi à de perpétuelles guerres qu'ils entretenaient avec les peuples germains. De fait, depuis leur installation en Gaule au début du IIIe siècle, ils n'avaient pas abandonné les mœurs guerrières, qui étaient aussi celles des Celtes qui accomplirent les grandes invasions en Macédoine, en Grèce et en Asie Mineure. La réputation des Belges reposait sur les faits de guerre mais aussi sur les monuments de leur bravoure que constituaient trophées et sanctuaires guerriers. La décoration funèbre et militaire de bien des sanctuaires tenait lieu d'aménagement défensif du territoire : les enceintes sacrées de Gourany, Saint-Maur, Ribemont en disaient suffisamment long sur l'efficacité guerrière des tribus dont elles étaient le meilleur symbole. On comprend ainsi que les Belges du nord-ouest de la Gaule, contrairement aux Celtes du centre de la Gaule, n'aient pas jugé nécessaire de recourir à des fortifications, imposantes à défaut d'être toujours puissantes.

Des épouvantails humains

Les Celtes ont pratiqué une autre forme de traitement des dépouilles ennemies, une forme intermédiaire entre le trophée de type grec sur le champ de bataille et la présentation monumentale des dépouilles dans les sanctuaires. Il s'agit d'une sorte de trophée portatif. Nous n'en avons qu'une mention explicite mais nous verrons que de tels

gestes ne peuvent que s'ancrer profondément dans la mentalité religieuse. Justin rapporte que les Celtes qui affrontèrent Ptolémée Kéraunos en Macédoine, sous les ordres d'un chef au nom ethnonymique de Belgius ou Bolgios, tuèrent ce roi, coupèrent sa tête qui fut fixée à une lance et promenèrent celle-ci sur tous les champs de bataille pour effrayer l'ennemi. Les faits peuvent paraître banals : typiquement guerriers, on les rencontre dans d'autres civilisations, toujours dans des circonstances exceptionnelles. Chez les Celtes, même si elle est rarement relatée, la pratique paraît cependant plus coutumière. C'est ce que suggèrent les faits archéologiques. Les éléments de crânes découverts sur le sanctuaire de Gournay montrent que ces trophées ne connaissaient pas seulement deux types de destinées, celle de finir dans le coffre domestique d'un brave guerrier ou celle de servir, comme le chef de Postumius, de coupe sacrée à l'usage des prêtres. D'un crâne fut découpée toute la partie faciale, de façon à en faire un masque. Sur cinq autres crânes on a prélevé le basioccipital, c'est-à-dire la sorte de vertèbre incluse dans la boîte crânienne et entourant le trou occipital, de façon à agrandir celui-ci. Cette opération extrêmement difficile et délicate pour la boîte crânienne ne trouve qu'une explication : c'est la seule façon de rendre possible la fixation du crâne sur une hampe en bois, notamment si l'on veut transporter l'ensemble. Nous connaissons, en effet, d'autres mode de fixation (gros clou qui traverse l'os, encoche dans la pierre ou le bois d'un support destiné à recevoir un crâne, bande de fer entourant le frontal) mais il s'agit toujours dans ces cas de supports fixes. A Gournay les pièces isolées produites par une telle opération ne permettent pas de conclure que les crânes furent effectivement exhibés comme celui de Ptolémée Kéraunos. Mais elles prouvent que les Celtes avaient une grande habitude de ces gestes de chirurgie ou plutôt de dissection.

Les Belges ont pu les acquérir dans la région dont on dit habituellement (à la suite de César) qu'ils sont originaires, l'Europe centrale. Là, des restes humains provenant de grottes occupées au premier Age du Fer témoignent de pratiques étranges et similaires. A Majda-Hrasko en Slovaquie du sud, deux masques du même type que celui de Gournay et un masque de cerf ont été découvert avec des os humains appartenant à une douzaine d'individus. Ces os portaient des traces de coups de couteau, de bris intentionnel et d'action du feu. Les auteurs de la découverte pensent qu'il s'agit de vestiges de pratiques magiques, peut-être initiatiques, probablement accompagnées de sacrifice humain. De telles grottes en Slovaquie ne sont pas rares, on en compte au moins six qui ont livré des restes humains susceptibles d'être interprétés en termes d'anthropophagie. Mais les découvertes les plus extraordinaires et qui montrent le plus de similitudes avec celles de Picardie ont été faites en Moravie dans la grotte de Byci-Skala. Là, parmi un matériel métallique d'une richesse inouïe (au moins trois chars, des cistes, situles et bassins de bronze, de nombreux bijoux) ont été rencontrés plusieurs ensembles de restes humains : une sorte de charnier où se trouvaient pêle-mêle des morceaux de squelettes d'une quarantaine d'individus auxquels il manquait souvent le crâne, plus loin sur le sol accompagnant d'autres offrandes les restes d'un homme, enfin sur une sorte d'autel taillé dans la pierre, deux mains portant encore des bagues et un crâne coupé. Parmi tous les restes humains figuraient quatre coupes découpées dans des crânes. Les populations installées dans ces régions depuis l'Age

du Bronze avaient peut-être de telles mœurs en commun avec les Scythes d'Europe qui n'étaient guère éloignés. Ou peut-être de telles traditions furent-elles renforcées au contact de ces peuples qui montrent un même goût pour le traitement des cadavres et le travail sur l'os. Hérodote dans le livre IV de ses *Histoires* a décrit avec beaucoup de précision de tels gestes. Les archéologues travaillant sur les territoires anciennement occupés par les Scythes ont non seulement confirmé toutes ces descriptions, ils ont aussi mis en évidence des traitements plus extraordinaires encore. Ainsi en Sibérie du sud ont été découverts des restes humains qui avaient fait l'objet de véritables pratiques de taxidermie: après le décharnement du cadavre, le squelette avait été consolidé à l'aide de longues baguettes de bois, puis enrobé d'herbes et rhabillé, tandis qu'on avait appliqué un masque sur le crâne.

Si les Belges sont bien issus de ces populations celtiques, confinées anciennement entre les Monts de Bohème et le nord des Carpathes, on comprend que les longues migrations qu'ils ont connues entre le IVe et le IIe siècles leur ont permis de conserver des mœurs aussi archaïques et de les importer dans le nord d'une Gaule qui, en regard de cette nouvelle population, paraît étonnamment civilisée. C'est la seule façon, eu égard à l'état de nos connaissances, d'expliquer l'intrusion de telles coutumes et leur disparition tout aussi brusque. Elles ne subsistent, en effet, guère au delà de la fin du IIIe siècle. Elles tombent dans une désuétude qui n'est qu'une sorte de long sommeil. En effet, dès que les Gaulois (et parmi eux certainement beaucoup de Belges) repartent en guerre, ils ravivent cette forme première du trophée. Ainsi, comme on l'a vu plus haut, lors de la guerre d'Espagne, des soldats qui sont, selon toute vraisemblance, des auxiliaires gaulois confectionnent pour effrayer les assiégés de la ville de Munda d'étranges mannequins qui par bien des aspects rappellent certaines formes de trophée qui viennent d'être évoquées.

La mort

Les rites de la mort sont habituellement confondus avec les rites funéraires, parce que beaucoup de civilisations actuelles ne parent pas la première d'un rituel qui la transcende, qui transforme la passivité que l'on observe généralement face à elle en un acte volontaire et chargé de sens. Les Gaulois ritualisaient la mort, peut-être sous toutes ses formes. Mais, comme dans les autres domaines, la documentation antique n'a retenu que ce qui lui paraissait extraordinaire ou qui concernait des hommes remarquables. Ces rares témoignages nous permettent d'entrevoir la conception religieuse que les Gaulois se faisaient de la mort.

Tous les exemples de mort ritualisée qui nous ont été transmis appartiennent, avec des différences sensibles, à un même ensemble, à une même attitude face à la mort qu'on pourrait qualifier de « sacrifice de soi » ou « sacrifice volontaire ». Ces expressions sont, en effet, préférables au mot « suicide » qui évoque notamment dans notre civilisation une décision individuelle. Ces morts volontaires chez les Gaulois, au contraire, sont des gestes religieux dont le but ultime est toujours de replacer l'individu en harmonie avec le groupe auquel il appartient et avec le monde divin.

Avancer armé contre les flots

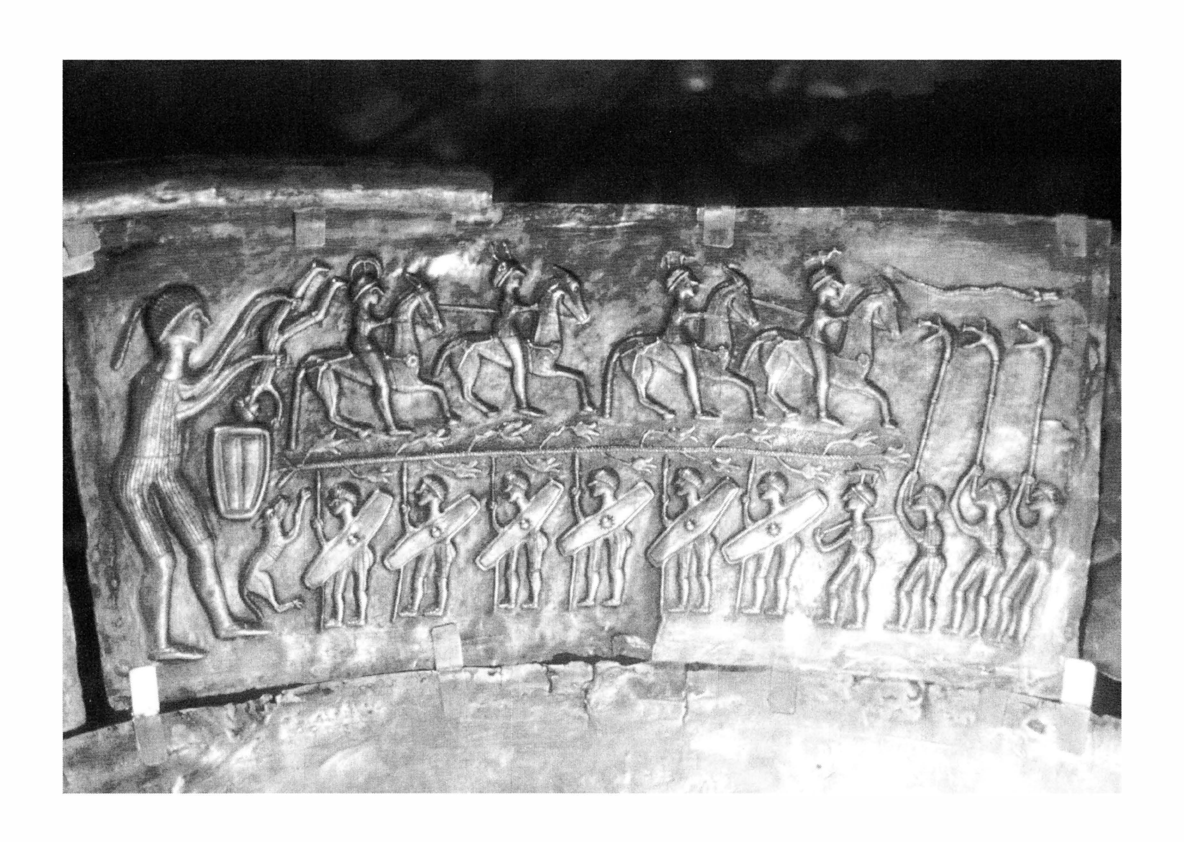
Parmi les plus anciennes mentions concernant les Celtes se trouve une série de textes dont on retrouve l'écho dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. « Les Celtes ne craignent ni les séismes ni les tempêtes », écrit-il. C'est une allusion à un trait des mœurs celtiques qui avait été abondamment diffusé dans le monde grec à la fin du V[e] siècle et dont la version la plus complète se trouve chez Elien qui écrit dans ses *Histoires variées*: « Beaucoup attendent de pied ferme la mer qui les inonde. Il y en a même qui prenant les armes, se précipitent contre les flots, en agitant leurs épées ou leurs lances nues, comme s'ils pouvaient effrayer l'eau ou la blesser. » Cette coutume singulière, probablement observée par les premiers voyageurs d'origine grecque, servait d'exemple pédagogique pour caractériser la folie, l'excès et c'est à ce titre qu'Aristote l'utilise.

Les celtisants du début du siècle ont beaucoup glosé sur ces excentricités celtiques qui avaient déjà passionné les anciens. Posidonius qui avait eu entre les mains la source initiale, probablement due à Ephore, ne croyait pas à la vérité des faits, pas plus que Strabon qui reproduit les opinions des uns et des autres. D'Arbois de Jubainville et Jullian ont cherché à donner un sens à la coutume et ce sens leur est apparu de nature religieuse. Pour le premier, c'est la preuve que le guerrier menacé par une catastrophe naturelle s'apprête à entrer dans l'au-delà en armes, c'est-à-dire comme un guerrier. Pour le second, l'utilisation des armes contre les flots n'avait peut-être d'autre but que d'« écarter la nage invisible » de ceux qu'ils ne voulaient pas revoir. Les Grecs avaient, de leur côté, cherché une explication naturelle à la montée des flots. Le phénomène des marées leur parut la plus logique mais leur répétitivité, au contraire, qui aurait dû rendre celles-ci familières aux Celtes et interdire très vite des réactions aussi intempestives, avait conduit ces auteurs à nier tout simplement la véracité d'une telle conduite et à n'y voir qu'une fable rapportée par Ephore, auteur effectivement peu apprécié de Strabon.

Il y avait, en fait, une explication plus simple mais aussi plus exceptionnelle, celle que Timagène déjà donnait comme l'origine des premières invasions celtiques, celle d'un raz-de-marée sur les côtes de la mer du Nord. Un phénomène aussi rare et monstrueux peut expliquer une attitude aussi extraordinaire où l'homme affronte à la nature sa fragilité et sa grandeur d'âme. L'explication partielle de d'Arbois de Jubainville doit être retenue. L'homme face à un péril qui lui paraît de nature surhumaine revêt ses attributs de guerrier pour entrer dans l'au-delà, comme il y entrerait à la guerre, c'est-à-dire avec l'assurance que le combat qu'il livre le conduira directement à l'éden des héros.

La mort au combat

Une telle attitude a longtemps animé les Celtes quand ils allaient au combat. L'image quasi fabuleuse en était donnée par les Gésates qui combattaient nus. Cette nudité exprimait le mépris le plus radical non seulement de la mort mais aussi, d'une certaine manière, de l'ennemi qui pouvait la donner. Elle indiquait pareillement que



On veut habituellement voir dans cette scène la représentation d'un sacrifice humain. Chaudron de Gundestrup (Danemark).

le guerrier se trouvait au cœur d'une ordalie dont le résultat ne pouvait que lui être favorable. Soit il vainquait et sa victoire s'enrichissait d'une caution divine ; soit il mourait et sa mort lui permettait de prendre place auprès de ses ancêtres sous la protection des dieux. C'est pourquoi le guerrier se battait jusqu'à la mort ou jusqu'à ne plus avoir d'ennemi autour de lui. De tels sentiments étaient ceux qu'animaient les hoplites grecs jusqu'au IV[e] siècle et qu'on trouve particulièrement bien reproduits dans l'*Oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens* de Lysias : « Aussi devons-nous estimer heureux entre tous les hommes ces héros qui ont fini leurs jours en luttant pour la plus grande et la plus noble des causes, et qui, sans attendre une mort naturelle, ont choisi le plus beau trépas : leur mémoire ne peut vieillir et leurs honneurs sont un objet d'envie pour tous les hommes » (trad. Gernet et Bizos). Le guerrier gaulois qui affronte Manlius sur les bords de l'Anio à aucun moment ne craint la mort mais il s'investit du destin de son peuple : « Que le guerrier le plus fort que Rome possède s'avance donc au combat, afin que notre sort à tous deux montre quel peuple est meilleur à la guerre ».

Pour le Gaulois jusqu'au I[er] siècle avant J.-C., le combat ne peut avoir que ces deux issues. La fuite, la capture par l'ennemi ne sont pas des solutions envisageables. La honte qui les aurait accompagnées empêchait le guerrier de survivre. De telles conduites n'étaient pas admises par la société. Le faible développement de l'individualisme ne permettait pas de s'opposer à une telle pression. C'est pourquoi la plupart des récits concernant les III[e] et II[e] siècles nous montrent les Celtes se donnant la mort à l'issue des batailles qui ne leur ont pas été favorables. Chaque bataille est vécue comme un dialogue fatal entre l'homme et les divinités. Il faudra attendre les grands périls du début du I[er] siècle pour que les Gaulois prennent conscience du destin de leur peuple et adoptent des conduites individuelles plus soucieuses de l'avenir de la collectivité.

La mort des *soldures*

Cette morale du temps de guerre était devenue pour certains un mode de vie. A propos d'Adiatuanos que Nicolas de Damas qualifie de roi des Sotiates, César mentionne l'existence de *soldures*. Ce sont des hommes qui forment une sorte de cour autour d'un personnage éminent. Ils sont entièrement dévoués à celui-ci, lui assurant une garde permanente, notamment à la guerre. En contrepartie ils partagent tous les biens de leur protecteur. Leur dévouement est total et va jusqu'à la mort. Au combat ils protègent leur maître, mais s'il arrive que ce dernier meure, ils mettent également fin à leurs jours. César ajoute qu'il n'est jamais arrivé qu'un de ces *soldures* refuse de mourir quand celui à qui il s'était voué d'amitié venait de mourir.

Cette institution nous paraît typiquement celtique, parce qu'elle est une forme exacerbée de la clientèle, mode de relation sociale largement généralisé chez les Gaulois, comme chez les Romains. Ce devait être une coutume ancienne, qui s'était développée au moment des invasions celtiques. Dans ces interminables pérégrinations, où les conditions de vie étaient souvent terribles, les chefs devaient pouvoir se reposer sur

une sorte de garde prétorienne qui prenait en charge tous les problèmes matériels. A la bataille de Télamon, le roi Anéroeste était entouré d'un semblable groupe qui se donna la mort en même temps que lui. En Aquitaine les *soldures* d'Adiatuanos, selon Nicolas de Damas, n'étaient pas moins de six cents. En Gaule Belgique, Comm l'Atrébate était entouré d'une semblable garde de clients combattant à ses côtés, qui ne doivent être rien d'autre que des *soldures*.

La mort de ces *soldures* n'était pas une fin en soi. Elle n'était que la conséquence d'un dévouement qui s'assimilait à une *devotio*. Le soldure se donnait la mort par amour ou, mieux, par sympathie pour son patron. Mais il le faisait aussi parce que ses conditions de vie venaient, tout à coup, d'être remises en question. Comme au guerrier, un code de l'honneur rigoureux ne permettait aucune fuite qui se serait traduite par une réintégration dans la société.

Celui qui se fait donner la mort en public

La mort, vécue comme un rituel, pouvait donner lieu à des mises en scènes extraordinaires. Nous possédons de celles-ci une unique description, d'une grande valeur, parce qu'elle est due à Posidonius qui, comme à son habitude, expose les faits comme le ferait un ethnologue, c'est-à-dire avec une grande précision, le sens du détail mais sans la passion de l'exotisme, et le souci de saisir l'intention et le sens derrière les gestes. Le passage a été copié par Athénée dans ses *Deipnosophistes*. En voici une traduction qui se veut la plus proche du texte : « D'autres dans un théâtre, ayant reçu de l'argent et de l'or, certains ayant obtenu des amphores de vin, et s'étant engagés solennellement à rembourser ce don, après l'avoir partagé entre leurs proches et leurs amis, ils sont couchés le dos sur leur bouclier, et quelqu'un se tenant à leur côté leur coupe le cou avec une épée. »

Il ne s'agit pas d'une anecdote mais d'une pratique qui, sans être banale, était commune. D'après Athénée, l'usage en existait aussi à Rome où, pour une somme de cinq mines qui était partagée entre leurs héritiers, des hommes se faisaient trancher la tête. Chez les Gaulois, cet auto-sacrifice s'accompagnait de l'habituel décorum qui marquait toutes les cérémonies religieuses. La scène se déroulait, nous dit le texte, *en theatro*, c'est-à-dire dans un théâtre ou dans une salle de cérémonie, en tout état de cause devant un public. Athénée ne copie, semble-t-il, que la fin de la description qui fait suite à une série complexe de rites. L'homme qui se sacrifie est, de toute évidence, un guerrier et plus vraisemblablement un chef qui semble entouré de ses clients. Pour des raisons qui ne sont pas explicitées mais sur lesquelles on reviendra, l'homme offre sa mort en contrepartie de dons qu'il partage entre ses parents et ses amis. Puis soit il se donne la mort, soit il est mis à mort. On l'allonge alors le dos sur son bouclier et quelqu'un de l'assistance vient lui couper la tête.

Le fait a intrigué les historiens qui, pour la plupart, ont préféré ne pas proposer d'analyse. Albert Bayet reconnaît ne pas comprendre le sens de ces gestes et il évoque une possible explication religieuse. Seul Marcel Mauss en a fait une étude pénétrante. Il y a vu la forme exacerbée d'un potlatch, une série de dons et de contre-dons qui se

termine par le suicide de celui ne peut plus rendre, offrant sa vie comme « contre-prestation suprême ». Que la mort dans ce rite soit conçue comme une monnaie d'échange est indubitable, le texte est d'ailleurs suffisamment clair. En revanche, rien n'indique que la mort intervienne à la suite d'une compétition de dons. Le chef qui se fait donner la mort obéit peut-être à d'autres nécessités. On peut imaginer que sa fortune personnelle ne lui permet plus d'entretenir ses clients ou ses *soldures* ou tout simplement que la maladie le menace et qu'il préfère une mort honorable à une déchéance physique. Il semble bien, en tout cas, que c'est son honneur de guerrier qui est mis ou en cause ou en doute.

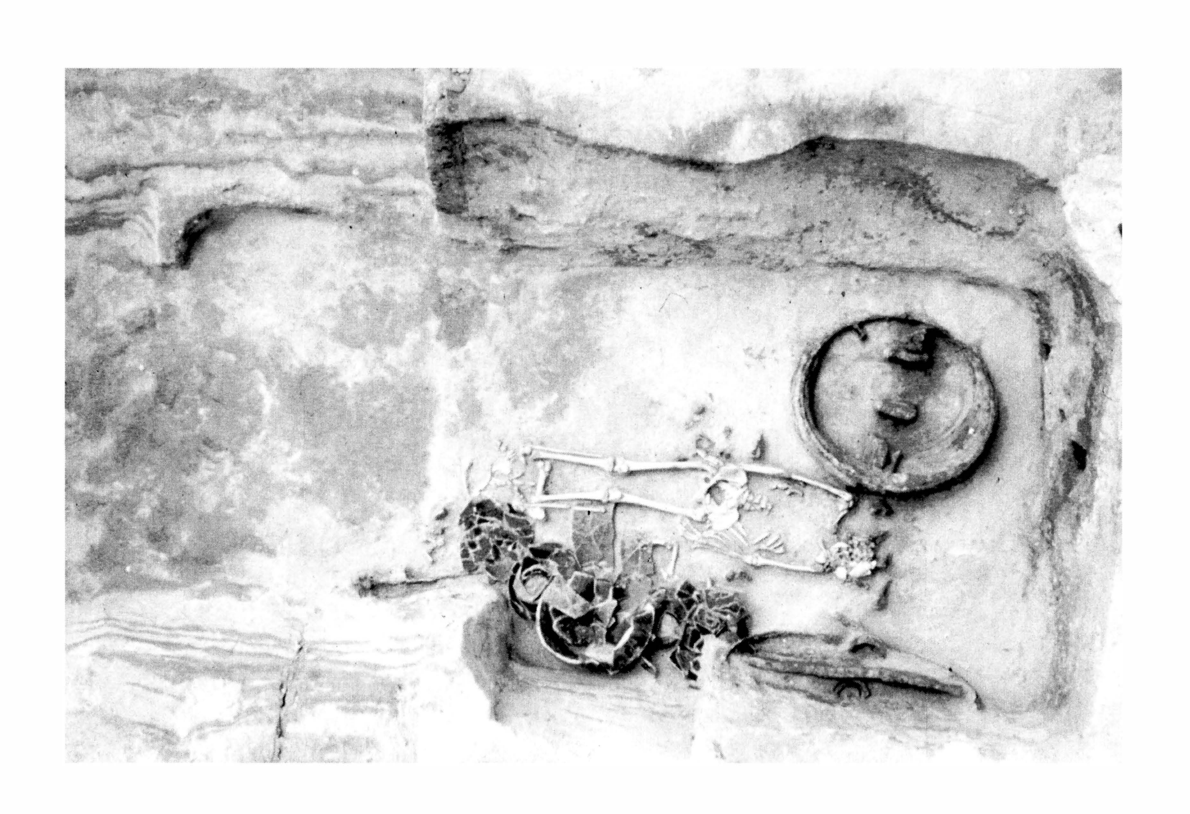
Il est clair, en effet, que le rite s'articule sur une thématique guerrière. La victime est en armes, on la couche sur son bouclier, on lui coupe la tête avec une épée. A l'évidence, l'homme se met symboliquement dans une situation guerrière. On peut d'ailleurs se demander si la mort ne fait pas suite à l'un de ces duels que dans le même texte Athénée a évoqués auparavant. Le dernier acte de cette représentation rappelle évidemment le champ de bataille : on prend à la victime son crâne comme on ferait trophée d'un ennemi tué. C'est une façon de signifier que la victime s'estime vaincue mais que son honneur est intact : elle a été traitée comme sur un champ de bataille. Il est probable que celui qui découpe le crâne se rembourse de cette manière des cadeaux qu'il vient de faire. Le crâne qu'il acquiert vaut des « sommes d'argent ou d'or ou des amphores de vin », ce ne peut être que celui d'un grand soldat. Cette prise du crâne rend, de fait, l'honneur, peut-être perdu, en tout cas mis en doute, du guerrier.

Une mort qui donne un sens à la vie

Tous ces types de mort volontaire ont un point commun. Elles sont une réponse à un changement du cadre matériel de la vie. Des hommes voient leur maison et leurs terres menacées par les flots, d'autres sont promis à un esclavage certain, quelques-uns redoutent un état de dépendance financière ou physique. Des femmes, nous dit César, se jetaient dans le bûcher où brûlait le cadavre de leur mari. Tous refusent de voir leur existence radicalement transformée. Pour eux il n'y a pas un mauvais sort qui s'acharne sur eux et qui leur impose une nouvelle façon de vivre. Il y a dans les événements qui les contraignent comme un signe divin qui leur signifie de mourir.

En fait, c'est la vie tout entière du Gaulois qui apparaît à travers la mort comme une longue ordalie, le jeu continu entre l'individu et les divinités qui tiennent les fils de sa destinée. La mort ne peut pas être le produit du hasard, de causes extérieures, elle ne peut être que décidée par l'homme ou le divin. Même si elle est annoncée par la maladie, par le péril, elle prend l'apparence d'une décision volontaire. Les rites curieux que nous venons de voir ont ce rôle.

Pour un Gaulois « refaire sa vie », comme on le dit aujourd'hui, n'était pas une idée concevable. Il n'imaginait d'autre vie que celle qu'il pourrait vivre à nouveau dans un autre corps. Cette issue ou celle de l'entrée dans un éden héroïque que lui enseignaient les théories sur la transmigration de l'âme, lui rendaient la mort facile. Elles en faisaient surtout un passage prometteur.



Tombe à char de Bucy-le-Long (Aisne). (Fouille de l'URA 12 du CNRS)

C'est parce que la mort était si riche de sens et déjà soumise à des rituels essentiels que les pratiques funéraires proprement dites, au moins dans les trois derniers siècles de l'indépendance gauloise, paraissent relativement modestes.

Les rites funéraires

Contrairement à ce qu'affirme César dans l'excursus du Livre VI, les funérailles du Gaulois dans les derniers siècles qui précèdent notre ère paraissent peu fastueuses. C'est la conclusion que l'on doit tirer de la fouille de milliers de sépultures. C'est aussi ce que laisse entendre le mutisme, sur ce sujet, des autres auteurs antiques. Cet état des choses s'explique par l'évolution, quelque peu balbutiante, des idées des Gaulois sur la mort qui influèrent évidemment sur les modes funéraires. A La Tène ancienne, on inhume le mort avec ses armes, ses bijoux ou un service de table. A partir de La Tène moyenne on incinère et on ne dépose qu'un matériel symbolique. A La Tène finale, ce matériel d'accompagnement s'appauvrit et souvent disparaît.

Ces variations du traitement funéraire reflètent des conceptions changeantes de l'au-delà. Nous les avons examinées dans la deuxième partie de cet ouvrage. Elles ont pour corollaire une considération du mort qui a varié dans le temps.

Respect ou mépris du mort

A La Tène ancienne, le mort était censé poursuivre une existence végétative depuis sa sépulture. Une ubiquité incertaine lui permettait des présences parallèles à la fois dans la sépulture, parmi les ombres infernales et quelquefois auprès des vivants. C'est pourquoi le corps devait garder son intégrité, ainsi que les accessoires nécessaires à ses activités symboliques. En cela, les Celtes des Ve et IVe siècles ne différaient guère de bien des peuples antiques qui conservèrent longtemps ces croyances, proprement préhistoriques.

De telles conceptions s'accompagnaient d'un respect profond du mort et de sa sépulture. Le mort devait être inhumé pour mener cette existence d'outre-tombe. La sépulture assurait une protection à son squelette, en même temps qu'une tranquillité qui lui permettait ces pérégrinations entre différents mondes. Les lieux de sépulture devaient être, comme chez les Grecs archaïques, peuplés d'ombres et de fantômes furtifs virevoltant en un incessant ballet. La sépulture, autant qu'un lieu de repos pour le mort, était un moyen de faire tenir en place le revenant. Mettre le corps en terre était autant une nécessité pour le mort que pour le vivant qui craignait les revenants mais aussi la contagion de la mort.

Cette peur du mort s'exprime parfois dans l'aménagement de la sépulture. Vers la fin du IVe siècle en Ile-de-France et dans le Sénonais, il n'est pas rare que l'inhumé soit recouvert de grosses pierres dont la fonction est claire ; elles doivent empêcher celui-ci de quitter son tombeau, de hanter les vivants, voire de se venger et d'utiliser les armes qui sont auprès de lui.

Au III[e] siècle, l'apparition soudaine de l'incinération témoigne de croyances totalement nouvelles qui ont déjà été évoquées. Le point central de celles-ci est la conception d'une âme parfaitement distincte du corps et qui s'en détache au moment de la mort. Dès lors, se différencient les rites concernant le corps proprement dit de ceux qui touchent à l'âme. C'est évidemment cette dernière qui est privilégiée parce qu'elle peut mener une véritable vie en pénétrant dans un autre corps ou qu'elle peut acquérir l'éternité. Ces croyances se développent au détriment de l'ancien respect dû au corps. Celui-ci n'est plus que le témoin de la vie consommée. Le traitement funéraire qui en est fait reflète ce rôle relativement limité.

L'incinération

L'origine de l'incinération a suscité de nombreuses théories. Elle n'est certainement pas à rechercher dans la culture celtique; il est probable, en revanche, qu'elle a été empruntée à des civilisations périphériques. Et il faudrait en suivre les cheminements géographiques et chronologiques pour saisir comment et dans quelles conditions historiques et sociologiques s'est fait cet emprunt. Ce pourrait être le sujet d'une vaste étude et ce n'est évidemment pas le nôtre ici.

Pourquoi la crémation du corps s'est-elle largement diffusée ? Elle s'appuyait nécessairement sur de nouvelles croyances. Erwin Rohde pour les Grecs a émis l'hypothèse que c'était là un moyen d'accélérer la séparation de l'âme avec le corps, séparation souhaitable le plus rapidement possible pour que l'âme gagne le nouveau destin auquel elle était promise et demeure le moins longtemps auprès des vivants. Ainsi, dans l'Iliade, l'âme de Patrocle dit à Achille : « Je ne sortirai plus désormais de l'Hadès quand vous m'aurez donné ma part de feu ». Pour les Gaulois et les Celtes en général aucun texte ne confirme cette croyance. Mais il est probable que ce sont des préoccupations de cet ordre qui rassuraient la main de celui qui mettait le feu au bûcher funèbre.

La multiplication des fouilles de sépultures de l'époque de La Tène moyenne et finale montre en tout cas que les individus dénombrés dans les sépultures à incinération ne reflètent pas la totalité de la population. On note un déficit très net de sépultures qui indique que tous les individus morts ne parvenaient pas jusqu'à ces lieux de repos éternel. Mais surtout les analyses ostéologiques et celles du matériel qui accompagne le défunt suggèrent que les incinérés ne forment qu'une part, probablement triée, de la population. Les femmes paraissent plus nombreuses que les hommes. Ces derniers par leur dotation funéraire se signalent comme des agriculteurs ou des artisans, jamais comme des guerriers.

L'exposition du cadavre

De fait, l'incinération n'est que l'un des éléments, le plus remarquable, notamment pour l'archéologue, dans un ensemble nouveau et complexe de pratiques funéraires dont nous ne pouvons que pressentir l'existence sans en comprendre toutes les modalités. Dans ce cadre, la sépulture à incinération apparaît comme le terme, peu valori-

sé, au moins dans sa matérialité archéologique, de rites préalables peut-être plus importants pour ceux qui les pratiquaient ou seulement y assistaient. Les vestiges archéologiques nous donnent une bonne idée de la modestie et de la discrétion de ces sépultures : la fosse où sont déposés les restes incinérés et les offrandes ne se présente pas comme une tombe à part entière, bien construite et signalée à la surface du sol ; elle n'est généralement qu'un simple trou informe dont rien ne laisse soupçonner la présence, une fois qu'elle a été rebouchée. Pareillement, les terrains où se localisent les sépultures ne peuvent être considérés comme des nécropoles : aucun enclos ne délimite leur emprise au sol, aucun aménagement, tel que chemin, alignement de sépultures, ne témoigne d'une volonté d'humaniser ce lieu et d'en faire une enceinte consacrée au dialogue des vivants et des morts. Ces lieux de sépulture ne voyaient dans bien des cas que les rites de mise en terre. Il est probable que les autres gestes funéraires que l'on tente de restituer se passaient bien souvent sur d'autres lieux (l'espace domestique par exemple) ou plus ou moins près de la sépulture.

Lorsque les os incinérés font l'objet d'une étude ostéologique, ils révèlent assez souvent que ce sont des os secs qui ont été brûlés, autrement dit que le cadavre au moment de la crémation avait déjà perdu sa chair et que les os avaient séché. Un tel état suppose des rites assez longs dont seule la littérature ethnologique nous donne idée. Parmi eux, l'exposition du cadavre occupe une place importante. On sait qu'elle était pratiquée dans la Grèce archaïque et chez beaucoup de peuples d'Asie Mineure. Chez les Celtes, cette pratique ostentatoire n'est pas attestée de façon aussi formelle puisqu'on ne dispose ni de représentation graphique ni de description littéraire incontestable. Cependant un faisceau de faits permet d'en avancer raisonnablement l'hypothèse. Ce sont tout d'abords les faits cultuels qui ont été exposés plus haut, notamment ceux qui ont été mis en évidence à Ribemont-sur-Ancre. Ils indiquent que la pratique était connue et parfois mise en œuvre à grande échelle. Ce sont évidemment les os secs qui supposent, soit que le corps a été exposé, soit qu'il a été tout d'abord été mis en sépulture puis exhumé avant d'être incinéré. Mais cette seconde hypothèse n'est étayée par aucune donnée archéologique, alors qu'un troisième ordre de faits donne des arguments à la théorie de l'exposition. En Champagne et en Ardennes, sur plusieurs lieux de sépulture se trouvent un ou plusieurs bâtiments qui ont pu convenir parfaitement à une telle exposition du cadavre avant sa crémation puis sa mise en terre. Les exemples les plus remarquables sont dus aux travaux de Bernard Lambot sur les nécropoles d'Acy-Romance. Mais dans bien des cas il a pu exister des installations beaucoup plus légères qui n'ont que peu de chance de laisser des traces archéologiques. Ce sont de véritables tables à exposition, sortes de planchers surélevés où était étendu le mort, comme on les voit peintes sur des vases géométriques des musées d'Athènes et du Louvre. A Gournay-sur-Aronde, à seulement cent mètres du sanctuaire, un double enclos de six mètres de côté ne contenait qu'un ensemble de trous de piquet dessinant un rectangle d'1 m 80 de longueur sur 0 m 80 de largeur, c'est-à-dire les dimensions exactes d'un brancard. Il est difficile d'imaginer, pour cet enclos ouvert à l'ouest, une autre fonction que cette exposition funéraire.

Le déficit de sépultures qui a été évoqué plus haut peut trouver une explication, au moins partielle, dans de telles expositions du cadavre qui, à l'évidence, ne s'ache-

vaient pas toutes forcément par la crémation des os. Il existe, en effet, bien d'autres moyens de faire disparaître un squelette volontairement ou involontairement, en laissant agir la nature. L'exposition prolongée aux intempéries aboutissait à la dislocation du squelette, puis au bris des ossements avant leur dissolution plus ou moins achevée. Les animaux, carnivores, omnivores et surtout les rapaces jouaient également leur rôle. Mais l'homme pouvait aussi aider cette élimination des restes du squelette. Il est extrêmement courant de rencontrer sur l'habitat dans des fosses, dans des silos des squelettes humains qui ont avant leur rejet subi un décharnement plus ou moins avancé. Enfin l'immersion dans l'eau des rivières ou des marécages doit être également envisagée.

Il n'est pas rare que des incinérations, à l'analyse, révèlent la présence de plusieurs individus dans une même sépulture. Une telle anomalie est révélatrice de ce que la sépulture n'est plus conçue comme un lieu individuel de repos éternel mais comme celui d'une relégation des restes osseux. Des périodes d'exposition plus ou moins longues permettaient de tels regroupements dont il est difficile par ailleurs de rechercher le sens. S'agit-il des membres d'une même famille ou d'une même communauté ? Rien ne permet, en tout cas, d'y voir l'illustration du récit des funérailles chez César qui signale que lorsqu'un chef de famille mourait sa femme pouvait être brûlée avec lui ainsi que ses esclaves.

Cérémonies funèbres

Entre la mort et la crémation des restes osseux, pouvait se passer un temps plus ou moins long qu'il ne nous est guère possible de mesurer. Cette durée pouvait être mise à contribution pour des rites divers, certainement essentiels pour la mentalité religieuse, et qui ont toutes les chances de n'avoir laissé que peu de traces. Nous venons de le voir, l'exposition du cadavre est probable, mais il ne faut peut-être pas écarter catégoriquement la possibilité d'une sépulture primaire et provisoire de laquelle l'inhumation des os incinérés ne serait que le pâle reflet.

Ces pratiques, ces cérémonies, certainement très variées, suivant les peuples mais aussi suivant la personnalité du défunt, nous sont à jamais perdues. Cependant des ethnographes, tels que Posidonius, en avaient décrit quelques-unes, au moins, dont le texte de César nous livre un écho, à la fois surprenant et incompréhensible. Ce qu'il nous dit des funérailles gauloises est l'équivalent de ce que nous rapporte Hérodote de celles des rois scythes. « Les funérailles par rapport au degré de civilisation des Gaulois sont magnifiques et somptueuses ; tout ce qu'ils pensent que le défunt chérissait de son vivant est porté au feu, même les animaux ; et il y a peu encore avant notre époque, il fallait pour que les funérailles soient réalisées selon les règles que les esclaves et les clients qui lui étaient chers fussent brûlés également ». Aucune découverte archéologique n'a jusqu'à présent donné l'image de pareilles cérémonies. Les quelques sépultures qui pourraient, d'assez loin, témoigner de tels rites montrent généralement un inhumé riche, accompagné parfois d'un autre squelette, de quelques morceaux d'animaux et d'un mobilier d'accompagnement exceptionnel. De telles sépultures, toujours à inhumation, datent de La Tène ancienne, jamais d'une période

plus récente. La précision *paulo supra hanc memoriam* suggère qu'il s'agit d'une coutume ancienne, probablement recueillie par Posidonius mais peut-être pas observée directement par lui. On doit croire aussi qu'il s'agissait d'un événement tellement exceptionnel qu'il n'a livré jusqu'à présent aucun témoignage archéologique, probablement les funérailles d'un roi que César a abusivement généralisées.

Les restes animaux trouvés régulièrement dans les sépultures appartiennent à deux catégories. Ce sont des animaux entiers qui ne portent pas de traces de découpe et, dans ce cas, on peut penser que l'animal était censé accompagner le défunt dans l'au-delà dans un but qui nous échappe, soit comme matière à des repas symboliques, soit comme compagnon. Ce sont, dans le plus grand nombre de cas, des quartiers d'animaux qui ont fait l'objet d'une découpe, porcs, bœufs, moutons, caprins, chiens mais aussi volaille. La découpe bouchère semble alors indiquer une consommation effective et l'on peut imaginer un repas funéraire que les parents auraient partagé avec leur défunt, celui-ci recevant dans la fosse funéraire de réels morceaux de viande. Ce sont les seuls indices que l'on possède d'un banquet qui avait le caractère d'un sacrifice animal dépourvu de faste. Pour une période récente, la fin du Ier siècle, les fouilles de Jeannot Metzler sur la nécropole de Lamadelaine près du Titelberg, révèlent des pratiques de sacrifice animal et de banquet très élaborées. De tels rites se déroulaient, selon toute vraisemblance, à la mort du défunt puis ils étaient renouvelés, quelque temps plus tard, après son décharnement, lors de l'incinération des os secs. A Goeblange-Nospelt, dans la même région, une sépulture de type aristocratique a été l'objet d'un véritable culte des ancêtres : des sacrifices animaux et des dépôts de monnaies se sont déroulés pendant cent cinquante ans en pleine période romaine. Mais il s'agit certainement de pratiques fortement influencées par une présence romaine très précoce chez ce peuple.

Néanmoins d'autres formes de culte des ancêtres ont pu exister avant la conquête romaine. Chez les Ambiens des sépultures de La Tène moyenne récemment fouillées à Estrées-Deniécourt par Didier Bayard et Gilles Prilaux ont montré, dans plusieurs cas, que la sépulture originellement coffrée était traversée par un tube de bois qui reliait l'extérieur de la tombe au dépôt d'ossements lui-même. Ces sortes de tuyaux ont été découverts calcinés. Ils font évidemment penser aux conduits à libation du monde italique. Mais d'autres hypothèses ne peuvent être écartées : conduit d'aération, issue pour l'âme, moyen de communication entre morts et vivants, etc. Une telle découverte montre que la fouille des sépultures, quand elle est conduite avec des techniques adaptées et une rigoureuse analyse des vestiges, nous réserve encore beaucoup de surprises.

Le guerrier mort

Contrairement à ce que pourraient laisser penser les résultats des fouilles archéologiques qui ont livré des milliers de sépultures, notre documentation sur les conceptions funéraires des Gaulois demeure tout à fait lacunaire. La preuve nous en est donnée par le sort du guerrier mort, tel qu'il apparaît dans quelques textes antiques ou à

travers les découvertes effectuées sur les sanctuaires. Dans bien des cas, son cadavre ne finissait pas dans une humble sépulture.

Nous avons vu, avec les gisements osseux de Ribemont, que le cadavre du guerrier mort, une fois sa tête coupée, pouvait être rapporté dans le sanctuaire du vainqueur au titre des dépouilles et figurer avec les armes dans une exposition du type trophée. Ce n'était probablement pas toujours le cas. L'ennemi qui avait tué un homme pouvait lui-même ensuite être tué ou capturé ou tout simplement contraint d'abandonner le corps de ses victimes. Probablement les compagnons du mort, chaque fois qu'ils le pouvaient, devaient récupérer son corps et, quand cela était possible, le ramener dans sa patrie. C'est encore d'étranges découvertes du sanctuaire de Ribemont qui suggèrent quel traitement funéraire leur cité pouvait donner à ces héros morts au combat. Les grandes constructions en os, de la forme d'une boîte cubique, découvertes à l'intérieur de l'enceinte sacrée, contenaient une masse importante d'os incinérés qui avaient été déversés dans celle-ci comme dans un autel chthonien, en direction des dieux souterrains. Ces os, traités de manière quasi funéraire, par leur crémation et ensuite leur inhumation, s'opposent point par point aux os des cadavres exposés dans des bâtiments à l'extérieur de l'enceinte puis laissés à l'abandon. Tout porte à penser que ces os incinérés, situés au cœur de l'espace sacré, sont ceux de guerriers de la cité qu'on a voulu honorer de la plus belle manière, en les rapprochant au plus près des divinités qui étaient censées veiller sur eux.

Dans les expéditions lointaines ou lorsque le destin provoquait une suite ininterrompue de batailles, les guerriers morts n'étaient pas ramassés. Contrairement aux Grecs qui dans ce cas prévoyaient des trêves pour accomplir leurs derniers devoirs envers les morts, les Celtes se souciaient peu de donner une sépulture aux guerriers tués. Pausanias, qui rapporte de tels faits, indique que les Galates n'enterraient pas les tués pour effrayer l'ennemi et parce qu'ils n'avaient pas pitié des morts. Il reflétait bien l'opinion généralement admise sur la barbarie des Celtes et la difficulté qu'il y avait à établir avec eux des traités de guerre stipulant la récupération des morts. Bien sûr les préoccupations des Celtes étaient d'un autre ordre. Ils n'avaient pas à se soucier des cadavres des morts puisqu'ils estimaient que les vautours, en consommant les chairs des morts, emporteraient leur âme aux cieux, là où elles étaient appelées. Pausanias nous l'apprend mais aussi, comme on l'a vu, Silius Italicus qui ajoute qu'il était impie de brûler ceux qui avaient péri au combat et que seuls prendraient place auprès des dieux ceux dont les chairs auraient été dévorées par les vautours.

Probablement d'autres croyances du même ordre concernaient les paysans, certains artisans, les esclaves peut-être, chacune de ces catégories d'hommes, suivant son appartenance sociale, étant appelée à un destin funéraire particulier, celui qu'exigeait l'avenir de son âme.



L'une des seules représentations divines dont l'identité nous soit donnée : Esus. Sur le Pilier des Nautes. Musée de Cluny, Paris.

Au terme de ce tour d'horizon des textes et des faits, la religion gauloise nous apparaît dans une pluralité, plus vaste et plus profonde que celle que nous lui supposions. Elle nous a amené à traiter préférentiellement des régions septentrionale et occidentale de la Gaule, qui se prêtent le mieux actuellement à une synthèse confrontant les résultats des fouilles archéologiques à la lecture du témoignage des anciens. Il est sûr que, si un tel exercice était possible pour le centre et le sud de la Gaule, il n'autoriserait pas les mêmes conclusions. A plus forte raison, les différences seraient encore accrues avec ce que nous donnerait à voir l'étude des religions de la Celtique danubienne et de la Cisalpine.

Cette pluralité est l'un des caractères originaux des religions gauloises, les autres étant la souplesse, la capacité d'absorption des influences extérieures et la facilité d'adaptation. La prééminence de l'oral sur l'écrit, en même temps qu'elle empêchait tout dogme formaliste, a favorisé une mentalité religieuse foisonnante dont les quelques mythes ou rituels, fossilisés par une observation étrangère, ne donnent que l'image appauvrie. Probablement, l'examen ethnoarchéologique des restes cultuels, rencontrés sur le sanctuaire de Gournay et le trophée de Ribemont, par exemple, rend-il mieux compte de la complexité des gestes qui les ont produits mais aussi de celle de la pensée qui les nécessitait. N'en déplaise aux tenants du primitivisme ou à ceux d'une vision romantique, les Gaulois, dans l'expression de leurs cultes, se révèlent des Indo-Européens, proches des Grecs tout autant que des Germains mais certainement plus encore des Latins. Cette appartenance à une large communauté humaine, partageant un langage conceptuel très élaboré, une conception similaire du panthéon, un immense corpus de mythes, n'exclut pas l'originalité. Celle-ci se révèle surtout dans une immaturité qui transparaît dans les contradictions, dans un décalage constant avec le cadre économique et social. Ainsi, tandis que les cultes qui touchent à la guerre conservent un archaïsme, tout droit issu de la préhistoire, les lieux qui les accueillent prennent l'aspect des grands sanctuaires méditerranéens, traitant l'espace sacré puis les bâtiments cultuels avec le même souci de la monumentalisation.

Contrairement aux religions grecque et romaine qui sont parvenues très tôt à établir une harmonie durable avec la vie politique, en Gaule la foi, la pratique des cultes, le recours à la magie n'ont jamais réussi pleinement à nouer des relations indéfectibles avec celle-ci, et qui auraient abouti à l'idée même d'une « religion », au sens que l'étymologie lui donne, l'ensemble des liens qui unissent l'homme aux dieux, liens que la société à travers ses institutions reconnaît pleinement. Le mot même de religion, en tant qu'il traduit une telle conception, n'existait probablement pas en Gaule. L'entreprise des druides devait être, en grande partie, consacrée à la recherche d'une telle harmonie, peut-être exagérément ambitieuse, puisqu'elle visait l'homme, les dieux, la société mais aussi toutes les formes de savoir. Cette réforme ne fut pas aussi généralisée qu'on l'a dit mais elle intervint surtout trop tard, quand les peuples les plus influents de la Gaule se tournaient déjà vers le modèle économique et politique que Rome leur montrait. Parce que la mentalité religieuse gauloise avait, en l'absence de tout dogme écrit, joui d'une liberté quasi illimitée, elle se prêtait plus que toute

autre à se laisser submerger, un jour, par une « religion » constituée, solide, qui, de plus, était celle des vainqueurs.

La destinée des cultes gaulois, du panthéon et de la mythologie celtiques dans la Gaule romaine pose de délicats problèmes que les historiens de la religion ont cru régler en supposant leur simple persistance pendant tout l'Empire sous des formes abâtardies qui n'auraient guère présenté d'intérêt, pas plus que les formes qu'y prenait l'authentique religion romaine. Il y aurait un livre entier à écrire sur le sujet. Mais un tel ouvrage suppose qu'au préalable le point soit fait sur les manifestations matérielles des cultes gaulois de la période de l'indépendance. C'est ce qui vient d'être tenté. Après avoir rendu aux Gaulois ce qui appartient aux Gaulois, il est plus aisé de mettre en évidence la part proprement romaine et celle qui est à mettre au compte d'une véritable acculturation. Je n'évoquerai ici que les grandes lignes directrices de l'histoire des religions gauloises après la conquête romaine, autant de voies que des recherches plus approfondies devraient explorer.

Il y a tout d'abord les faits historiques. La conquête romaine s'est déroulée sur une vingtaine d'années dont la première décennie fut marquée de nombreux et importants événements guerriers qui durent profondément désorganiser voire étouffer le culte lui-même. Les lieux où il se pratiquait furent soit détruits accidentellement, soit volontairement fermés, dans de nombreux cas abandonnés. Deux mentions chez Pline et Suétone signalent que Tibère et Claude abolirent la religion druidique. On en a conclu qu'il avait alors été procédé à une véritable chasse aux druides. Cette vision des choses est, au moins en partie, erronée. Comme nous l'avons vu, les druides s'occupaient pour l'essentiel d'un véritable culte public et leur charge, au cours du temps et particulièrement au milieu du Ier siècle, avait pris des aspects honorifiques qui ne devaient pas être sans conséquence et sans poids dans une carrière politique que rien ne leur interdisait de mener. Diviciac, chez les Eduens, en donne un exemple éclairant. On peut donc être amené à penser qu'au moment de la conquête romaine les druides les plus influents étaient de semblables aristocrates dont nous savons que bon nombre des survivants aux guerres de conquête ont gardé leur place dans la nouvelle société mais aussi leurs propriétés foncières, à la seule condition qu'ils acceptent la tutelle romaine. Cette dernière s'est exercée avant tout sur le plan politique et économique, mais aussi, pour une part qui reste à préciser soigneusement, sur le plan religieux. Les centres politiques qui s'édifièrent rapidement comprenaient des aménagements destinés à un culte public à la romaine qui visait moins à supplanter les cultes indigènes qu'à associer indéfectiblement carrière politique et reconnaissance des dieux romains. Les édiles gaulois assumèrent immédiatement des fonctions politiques plus ou moins importantes, les charges sacerdotales étaient de celles-là. Or il y avait certainement beaucoup moins de distance entre la qualité de druide et celle d'un prêtre romain qu'on ne le croyait il y a encore peu. Bon nombre de druides aristocrates tenant de la cause pro-romaine étaient particulièrement indiqués pour assumer de telles charges. Aussi est-il probable qu'en deux ou trois décennies c'est tout le sommet de l'ancienne hiérarchie sacerdotale qui se fondit dans les valeurs romaines.

Les sources historiques sur cette période, avec la disparition des livres de Tite-Live qui la concernaient, sont malheureusement très pauvres. Cependant le texte de Suétone dans sa brièveté est instructif car il nous apprend que dans un premier temps le culte druidique avait été interdit aux seuls citoyens. Une telle précision indique bien comment les administrateurs romains ont procédé et l'effet qu'ils recherchaient. Cette religion « atroce et barbare des druides » qu'ils interdisent aux citoyens est tout simplement le culte public gaulois qui était incompatible avec la qualité de citoyen romain. Il ne pouvait pour des raisons évidentes coexister deux cultes publics. D'emblée donc, l'administration romaine organisa les rapports entre les deux religions. Elle installa son culte public au cœur de chaque cité et respecta, en apparence seulement, les religions autochtones dont, en réalité, elle avait coupé la tête. Les cultes locaux, leurs représentants, le panthéon, les croyances, la mythologie ne furent très certainement l'objet d'aucune attaque d'envergure de la part du nouveau pouvoir. Mais les uns et les autres se désagrégèrent, perdirent leur âme, parce que leur moteur spirituel, le druidisme, était démantelé.

Suétone livre un précieux renseignement sur la chronologie de ce changement de nature du culte public. Il indique que c'est Auguste qui procéda à l'interdiction officielle du culte druidique aux citoyens romains. Mais il ne s'agit que d'une législation qui vint concrétiser un mouvement qui avait dû commencer très tôt. L'évolution du trophée de Ribemont est, à cet égard, paradigmatique. Nous avons vu que les vestiges gaulois y sont laissés en place pendant les troubles de la conquête mais que dès les années -40, -30, les Gaulois eux-mêmes, s'étant « romanisés » pendant leur séjour dans l'armée romaine, avaient remplacé les anciennes installations par un temple de conception italique. Il est clair que ces guerriers, de retour dans leur pays, voulaient y garder leurs prérogatives et continuer à participer à la marche des affaires. Le cursus édilitaire passait par la participation à toutes les grandes cérémonies collectives et par l'évergétisme. Mais l'exemple est doublement intéressant, parce qu'il montre aussi que l'administration romaine, dans sa grande mansuétude, a autorisé les aristocrates gaulois à donner une allure romaine et publique à certains de leurs anciens lieux de culte les plus prestigieux.

Que devinrent les druides dans ce nouveau cadre politique ? Les folkloristes, les mythologues qui prétendent qu'une tradition celtique s'est prolongée jusqu'en plein Moyen Age, estiment qu'un nombre non négligeable de druides ont survécu à la romanisation. C'est douteux. Ceux qui dans les décennies, voire les siècles qui suivirent sont désignés comme druides ne paraissent que des mages, des sorciers de village parmi lesquels pouvaient se trouver les descendants d'authentiques druides, cherchant dans leur pratique certainement dégénérée des moyens de lutter contre le conquérant. Mais loin des anciens sanctuaires, sans moyen de procéder aux rites réguliers, ils s'étaient très vite coupés de la tradition druidique. Les formes particulières de transmission du savoir religieux ne favorisaient pas leur nouvel état. A l'époque de l'indépendance, l'apprentissage oral au cours de longues années ne permettait qu'aux représentants de la plus haute aristocratie d'accéder au plus haut niveau des connaissances religieuses. Or bien de ces aristocrates, sénateurs, cavaliers, périrent pendant la

guerre des Gaules. Beaucoup de ceux qui survécurent ne durent cette chance qu'à leur soutien au conquérant. Sauf rebellion tardive contre leurs alliés, ils n'employèrent pas leurs connaissances à former de nouveaux disciples. Ceux qui eurent le désir de le faire, ne bénéficiaient plus des conditions idéales pour cela. Pomponius Méla semble indiquer qu'ils durent le faire dans des grottes ou dans toute autre cachette naturelle. Il est sûr en tout cas que cet enseignement ne s'adressait plus qu'aux plus basses couches de la population. Très tôt dans quelques grandes villes, à Autun en particulier, des écoles avaient été ouvertes pour accueillir les enfants des grandes familles aristocratiques gauloises.

C'est dans ce cadre historique, intellectuel et artistique qu'il faut se demander comment ont été transmises les croyances concernant le panthéon, la mythologie et les autres rudiments de la religion. On ne saurait préjuger de ce qu'apporteraient des recherches précises dans ces directions. Mais on a une bonne idée de la confusion qui s'est installée dans les esprits des Gaulois sous l'Empire romain quand on examine le panthéon dit « gallo-romain ». Un même dieu gaulois trouve plusieurs correspondants romains. L'inverse est également vrai : une même divinité romaine est associée à plusieurs dieux gaulois, aux attributions fonctionnelles parfois contradictoires. Leur représentation n'est pas beaucoup plus cohérente. La roue, généralement considérée comme un symbole solaire, est plus souvent attribuée à Jupiter qu'à Apollon ou Bélénus. La figure du dieu au maillet n'est guère plus claire, il est tantôt assimilé à Sucellus, à Taranis ou à Dispater. Celle du serpent est également commune à des divinités fort différentes. L'étude consacrée par Paul-Marie Duval aux Dieux de la Gaule donne un bon exemple des difficultés quasi insurmontables à tout essai de classification. La persistance d'un panthéon purement gaulois était d'autant plus difficile que la religion romaine, par le rite de l'*evocatio* ou par l'association, sous la forme d'une divinité mixte ou sous celle d'un couple, d'un dieu romain et d'un dieu indigène, avait les moyens de l'assimiler tout entière, sans y perdre l'âme.

La naissance et les développements de ce panthéon gallo-romain seraient plus faciles à étudier si l'on disposait d'une documentation iconographique et épigraphique provenant de sanctuaires consciencieusement fouillés et en nombre suffisamment grand. Il serait alors possible de connaître l'identité des dieux, souvent associés à l'empereur, auxquels était rendu un culte public et celle des divinités dont les lieux de culte étaient de nature indigène. Certainement verrait-on apparaître des changements au cours des cinq siècles de domination romaine, qui nous renseigneraient sur la mentalité religieuse de la population gauloise, de l'influence certainement fluctuante qu'ont exercée sur elle les valeurs romaines. Si l'on veut donc progresser dans l'étude de la religion gallo-romaine, on ne pourra le faire qu'à l'aide de fouilles de grande envergure sur un nombre représentatifs de lieux de culte. Et ces fouilles ne devront pas se limiter, comme ce fut si souvent le cas, à la seule étude architecturale. Il faudra, comme il a été fait pour les sanctuaires gaulois, interroger les restes matériels et les vestiges architecturaux sous un autre angle, celui du culte lui-même qui passe par la reconstitution des rites, de la fonctionnalité des espaces et des aménagements construits.

On comprendra peut-être alors comment apparaissent de nouveaux rites qui sont typiquements « gallo-romains », offrandes de monnaies, ex-voto par exemple, pourquoi se maintient ou réapparaît une activité cultuelle à l'emplacement d'anciens sanctuaires gaulois. Mais la réponse à ces questions passera forcément par une interrogation sur l'identité des fidèles et sur celle des prêtres. Car, au fond, derrière la religion c'est toujours l'homme qui se cache.

ANNEXE I : SOURCES ANTIQUES SUR LA RELIGION GAULOISE

Les noms d'auteurs grecs sont donnés dans la translittération la plus courante mais qui parfois fait concurrence à d'autres ; ainsi, Posidonius est appelé aussi Posidonios ou plus justement Poseidonios. Les noms d'œuvres sont donnés également sous leur appellation la plus habituelle. Nous avons renoncé à indiquer les références d'éditeurs, souvent nombreuses, anciennes, et pour les auteurs anciens rarement disponibles en langue française. Après les passages cités figurent parfois, entre parenthèses, l'indication de l'auteur chez qui on trouve la copie. Enfin l'indication chronologique est volontairement peu précise (la biographie de ces auteurs est souvent objet de controverses) et concerne la période d'écriture.

EPHORE, IVe siècle av. J.-C., historien et géographe :

Histoires, Fragment n° 131 de Jacoby : Les Celtes sont philhellènes, ils punissent d'une amende les jeunes gens dont le ventre excéderait la mesure fixée par une ceinture (Strabon, IV, 4, 6). Fragment n° 132 de Jacoby : Les Celtes, par bravoure, ne quittent pas leur maison envahie par les flots (Strabon VII, 2, 1). Superstition ou ordalie ?

ARISTOTE, IVe siècle av. J.-C., philosophe :

Éthique à Nicomaque, III, 7, 7 : Les Celtes, dit-on, ne redoutent ni le tremblement de terre ni les vagues irritées.

EUDÈME, IVe siècle av. J.-C., élève d'Aristote, philosophe :

Éthique à Eudème, III, 1, 25 : Les Celtes affrontent tout armés les flots.

PTOLÉMÉE dit « Sôter » ou « Lagide », fin du IVe - début du IIIe siècle av. J.-C., roi d'Egypte, historien :

Écrivit une histoire des guerres d'Alexandre dont on ne connaît que des fragments.

Fragment 138 F 2 de Jacoby : Les Celtes des bords de l'Adriatique rencontrèrent Alexandre pour établir avec lui des rapports d'amitié et d'hospitalité. Au roi qui leur demandait ce qu'ils craignaient le plus, ils lui répondirent qu'« ils ne craignaient personne, qu'ils redoutaient seulement que le ciel ne tombe sur leurs têtes mais qu'ils plaçaient l'amitié d'un grand homme comme lui au-dessus de tout. » (Strabon, VII, 3, 8 [Cf. Annexe II] et Arrien, *Anabase*, I, 6).

TIMÉE, fin du IVe et début du IIIe siècle av. J.-C., historien :

Histoires (titre incertain), Fragment n° 85 de Jacoby : Les riverains de l'Océan (autrement dit les Celtes de Gaule) ont les Dioscures comme principaux dieux (Diodore, V, 56 [Cf. Annexe II]).

CALLIMAQUE, IIIe siècle av. J.-C., poète :

Hymnes, IV, vers 170-185 : « Un jour que de l'extrême Occident les derniers des Titans, levant contre l'Hellade l'épée barbare et l'Arès celte, se précipiteront, tels les flocons de la neige… les Galates, race en délire » (trad. E. Cahen).

SOPATROS, III[e] siècle av. J.-C, auteur de comédies :

Galataï, Fragment n° 6 de Kaibel : Les Galates mettent à mort les prisonniers de guerre (Athénée IV, 160 e (Cf. Annexe II)).

PHYLARQUE, III[e] siècle, historien :

Histoires, Livre III : Les extraordinaires rites d'hospitalité du riche Celte Ariamnès. Livre VI : Façons de table ritualisées des Gaulois (Athénée, *Les Deipnosophistes*, IV, 150, d-f (Cf. Annexe II)).

LA MAGIE, Traité philosophique d'un auteur inconnu attribué par Diogène Laërce et Pline l'Ancien à Aristote, mais par Souda à Antisthène. Daté des environs de -200.

La philosophie serait née des Mages Perses, des Chaldéens, des Gymnosophistes (brahmanes) de l'Inde et de ceux « qu'on appelle Druides et Semnothées chez les Celtes » (Diogène Laërce, Livre I, 1). La philosophie des Druides et des Gymnosophistes reposait sur l'enseignement suivant : « honorer les dieux, ne pas faire le mal, s'exercer au courage » (Diogène Laërce, Livre I, 6 (Cf. Annexe II)).

PARADOXOGRAPHE dit « du Vatican », auteur grec anonyme, entre le III[e] et le I[er] siècle av. J.-C :

Choses extraordinaires, 24 : Les Celtes, lorsqu'il y a une disette ou la peste, fouettent les femmes qu'ils considèrent comme responsables. 44, 1. Quand les Gaulois veulent faire la guerre, ils prennent l'avis des femmes ; s'ils subissent une défaite ils coupent les têtes des femmes qui ont pris la décision et jettent ces têtes au-delà des frontières.

SOTION, fin du III[e] siècle av. J.-C., philosophe :

Succession des philosophes : Une des sources d'inspiration avec le traité *La Magie* (Cf. *supra*) des informations données par Diogène Laërce sur les druides et leur enseignement.

CATON dit « l'Ancien ou le Censeur », début II[e] siècle av. J.-C., historien :

Origines, Fragment 34 : La plupart des Gaulois excellent dans deux choses, l'art de la guerre et celui de parler à propos.

POLYBE, début du II[e] siècle av. J.-C., historien :

Histoires, Livre II, 28, 10 : A la bataille de Télamon les Gaulois tuent le consul Atilius, lui coupent la tête qu'ils apportent à leurs rois. II, 32, 6 : Lors de la dernière campagne de Rome contre les Insubres, ces derniers « retirent du temple de Minerve les enseignes (ou insignes) d'or dites "inamovibles" ».

Livre V, 78 : Lors d'une expédition, les Galates accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants observèrent une éclipse de lune, ils y virent un signe et déclarèrent qu'ils n'iraient pas plus loin.

Livre VIII, 32 : Hannibal et des Celtes envahissent Tarente : les Galates dépouillent les cadavres des Tarentins.

NICANDRE dit « Nicandre de Colophon », milieu du IIe siècle av. J.-C., grammairien et poète :

Métamorphoses, Fragment n° 43 de Jacoby : Les Celtes pratiquaient l'incubation oraculaire en passant la nuit auprès des sépultures (Tertullien, *De anima*, 57).

ANONYME :

Description : Description géographique due à un auteur anonyme, fin du IIe siècle, attribuée longtemps à tort au Pseudo-Scymnos.

Vers 183-187 : Les Celtes ont des mœurs helléniques. Ils accueillent avec empressement les étrangers. Leurs assemblées sont accompagnées de musique.

ARTÉMIDORE, fin du IIe siècle av. J.-C., géographe :

Géographiques, Fragment n° 34 de Hagenow : Il existe du côté de la Bretagne une île sur laquelle se déroulent en l'honneur de Déméter et de Coré des cérémonies religieuses pareilles à celles célébrées à Samothrace (Strabon, IV, 4, 6 [Cf. Annexe II]).

POSIDONIUS, début du Ier siècle av. J.-C., philosophe, historien, ethnographe :

Source principale du Livre VI, 13 à 20 de César, de Strabon et de Diodore de Sicile pour leur description des Gaulois, ainsi que du *Marius* de Plutarque pour l'épisode de la guerre contre les Cimbres.

Histoires, œuvre monumentale qui faisait suite à l'œuvre de Polybe. Le livre XXIII concernait la Gaule et était en grande partie consacré à l'invasion des Cimbres et des Teutons.

Fragment n° 15 (Cf. Annexe II) : Banquet des Celtes, duels entre convives, suicide spectaculaire (Athénée 154 a-c [Cf. Annexe II]). Fragment n° 17 : description des bardes (Athénée IV, 246 c-d (Cf. Annexe II)). Fragment n° 18 : Le roi Luern se fait construire une enceinte pour offrir des banquets à ses clients, un barde qui lui est dévoué (Athénée IV 152 d-f [Cf. Annexe II]). Fragment n° 55 : Posidonios dit avoir vu souvent en bien des endroits le spectacle de têtes coupées, qui lui répugnait d'abord mais auquel il s'est habitué (Strabon IV, 4, 5 (Annexe II)). Fragment n° 56 : Il y a une île située en face de l'embouchure de la Loire habitée par les femmes Samnites. Celles-ci vouent un culte à Bacchus. Chaque année elles reconstruisent la toiture du temple en une seule nuit. Si une femme laisse alors tomber son fardeau au sol, elle est déchiquetée par les autres qui promènent ses membres autour du temple en criant l'évohé (Strabon IV, 4, 6 [Cf. Annexe II]).

ALEXANDRE dit « Polyhistor », 1re moitié Ier siècle av. J.-C., historien et ethnographe :

Symboles pythagoriciens, Fragment n° 94 de Jacoby : Pythagore a été le disciple de l'Assyrien Zaratos, des Gaulois et des Brahmanes. La philosophie serait née tout d'abord chez les Barbares et notamment chez les druides Gaulois (Clément d'Alexandrie, *Stromateis*, 1, 15, 70, 1 et 74, 4 ; Cyrille d'Alexandrie, *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'Athée*, IV, 133).

VARRON, 1re moitié Ier siècle, historien.

D'après saint Augustin (*La cité de Dieu*, VIII, 9), Varron écrivait que les Gaulois faisaient des sacrifices humains en l'honneur d'une divinité qu'il appelle Saturne.

CICÉRON, milieu du Ier siècle av. J.-C., homme politique, philosophe, orateur, épistolier :

Chez Cicéron les textes concernant la religion gauloise sont de deux ordres, une série de passages polémiques, volontairement excessifs et peu dignes de foi, tirés de plaidoyers pour ses clients et un texte court mais important parce qu'il repose sur un entretien qu'il a eu avec le druide et homme politique Eduen, Divitiac, qu'a fréquenté également César.

Pro Fonteio, XIII, 29-31 : Les Gaulois attaquent les dieux des autres peuples, ils ont pillé le sanctuaire de Delphes. Ils pratiquent jusqu'à ce jour des sacrifices humains. (Cf. Annexe II).

De re publica, III, 9, 15 : Les sacrifices humains ont existé chez les Gaulois. (Cf. Annexe II).

De divinatione, I, 90 : La divination n'est pas inconnue des Barbares. Divitiac, hôte de Cicéron, se vantait de connaître la nature des choses, la « physiologie » des Grecs et de pratiquer l'art des augures. (Cf. Annexe II).

CÉSAR, milieu du Ier siècle av. J.-C., homme politique et historien :

Bellum Gallicum. Les informations concernant la religion sont pour la plupart situées dans l'excursus du Livre VI, 13-20 (Cf. Annexe II). C'est notre source la plus riche. Rappelons qu'elle est issue pour l'essentiel de la lecture de Posidonius.

César décrit avec détail la place des druides dans la société, leur enseignement, leur recrutement. Il nous donne aussi la version romanisée du panthéon des Gaulois et indique un certain nombre de pratiques sacrificielles. Dans tout ce passage la religion est examinée comme un fait de société.

Hormis ce passage, on trouve quelques informations importantes. Livre V, 56 : L'acte initial de la guerre est le conseil armé, tous les guerriers doivent y venir en armes, celui qui arrive le dernier est mis à mort dans de cruels supplices (Cf. Annexe II). Livre VIII, 38 : La révolte des Carnutes est due à l'initiative de Gutuater. S'agit-il d'un nom propre ou de la fonction de grand prêtre que l'on connaît par des inscriptions postérieures ?

Bellum Hispaniense, œuvre d'un auteur inconnu, longtemps attribuée à César, 2e moitié du Ier siècle av. J.-C.

32 : Lors du siège de Munda, probablement des troupes auxiliaires de César plantent autour de la ville assiégée les cadavres ennemis sur des piques, la tête regardant la ville, de façon à l'effrayer. Ainsi font les Gaulois quand ils commencent à assiéger un *oppidum*. (Cf. Annexe II).

DIODORE, 2e moitié du Ier av. J.-C., historien :

Bibliothèque historique, Livre IV, 19 : Héraclès a parcouru entièrement la Celtique, abolissant les coutumes contraires à nos lois, notamment celles de tuer les étrangers. Il a fondé la ville d'Alésia. 56 : Timée dit que les Argonautes seraient allés chez les Celtes. Comme preuve on allègue que les Celtes riverains de l'Océan ont une vénération toute particulière pour les Dioscures. (Cf. Annexe II).

Livre V, 24 : Héraclès, après avoir fondé Alésia, s'unit avec la fille du roi. De leur union est né Galatès, fondateur de la nation des Galates. 27 : Chez les Celtes du nord les sanctuaires regorgent d'or mais personne n'oserait s'en emparer (Cf. Annexe II). 27 : Description des banquets. Chez eux prévaut le dogme de Pythagore selon lequel les âmes sont immortelles et reviennent plusieurs années après la mort dans un autre corps. Aussi jettent-ils dans les bûchers funéraires des lettres pour les défunts (copie de Posidonius) (Cf. Annexe II). 29 : Ils coupent la tête de leurs ennemis qu'ils accrochent à l'encolure de leur cheval. La dépouille ensanglantée est remise à leurs serviteurs. Ils emportent ces trophées chez eux en chantant. Ils clouent à leur maison ces prémices du butin. Les têtes des ennemis les plus illustres sont enduites d'huile de cèdre et gardées dans un coffre. Ils les montrent aux étrangers et se vantent de ne pas les avoir cédées contre des grosses sommes d'argent. (Cf. Annexe II). 31 : Il y a chez eux des poètes lyriques qu'ils nomment bardes, des philosophes et des théologiens qui se nomment druides. Ils se servent de devins à qui ils accordent la plus grande autorité. Divination par l'observation des oiseaux et l'immolation des victimes, par exemple ils frappent un homme avec une épée et c'est à la façon qu'il a de tomber qu'on devine l'avenir. Personne ne sacrifie sans l'assistance d'un druide. En temps de paix mais surtout en temps de guerre, on consulte les bardes et les druides. Il arrive que sur un champ de bataille un barde sépare les deux armées ennemies (Cf. Annexe II). 32 : Les plus sauvages des Celtes sont ceux qui habitent sous les Ourses (le plus au nord) et au voisinage de la Scythie, ils mangent les humains tout comme les Bretons de l'île Iris. Ils font des sacrifices monstrueux. Ainsi après avoir gardé prisonniers pendant cinq ans des malfaiteurs ils les empalent en l'honneur des dieux puis les brûlent avec beaucoup d'autres offrandes dans d'immenses bûchers. Ils font le même sort à leurs prisonniers de guerre, ainsi qu'aux animaux qu'ils ont pris à la guerre (Cf. Annexe II).

Livre XIV, 115 : Les Celtes à Rome passent une journée entière à couper la tête des ennemis morts. (Cf. Annexe II).

Livre XXII, 9 : Brennus, roi des Galates, étant entré dans le temple de Delphes, voyant des statues de pierres et de bois, rit parce qu'on a représenté les dieux sous une forme humaine (Cf. Annexe II). 12 : Les Galates, mercenaires de Pyrrhus, pillent les sépultures royales de Macédoine et dispersent les os des morts.

Livre XXXI, 13 : Le général des Galates choisit parmi les prisonniers les plus beaux et ceux qui se trouvaient dans la fleur de l'âge et après les avoir couronnés les sacrifia aux dieux. Tous les autres il les fit transpercer de traits, bien que beaucoup soient connus de lui par des séjours qu'il avait passés chez eux (Cf. Annexe II).

TIMAGÈNE, fin du Ier siècle av. J.-C., historien :

Sur les rois, Fragment n° 9 de Jacoby : La science a été diffusée chez les Celtes par les bardes, les « euhages » et les druides. Les « euhages » par des recherches sérieuses révèlent les trésors de la nature. Parmi eux les druides, esprits plus élevés, unis selon une règle qui a l'autorité de Pythagore, vivent en commun et sont arrivés à une hauteur d'esprit d'où ils contemplent l'humanité et proclament l'immortalité de l'âme. (Ammien Marcellin, *Histoire*, 15, 9). (Cf. Annexe II).

TROGUE POMPÉE, fin du Ier siècle av. J.-C., historien :

Histoires philippiques, œuvre disparue, connue essentiellement par le résumé qu'en a donné Justin : *Epitoma Historiarum Philippicarum*.

Justin, XXIV, 4,1 : La Gaule étant de plus en plus peuplée, on envoya trois cent mille hommes chercher de nouvelles terres… Guidés par le vol des oiseaux, car les Gaulois excellent plus que tout autre peuple dans la science des augures. XXIV, 4, 5 : Les Macédoniens vaincus (par les Gaulois) furent taillés en pièce. Ptolémée fut fait prisonnier. Sa tête fut mise au bout d'une lance et promenée sur le champ de bataille pour épouvanter l'ennemi. XXIV, 4, 6 : Brennus ose tourner ses regards vers les temples et dire par une raillerie impie que les dieux sont assez riches pour donner aux hommes (Cf. Annexe II).

Justin, Livre XXVI, 2 : Les Gaulois instruits de l'approche d'Antigone se préparent au combat, immolent des victimes et consultent leurs entrailles. Trouvant le présage d'une affreuse défaite et espérant expier les menaces de leurs dieux, ils sacrifient leurs femmes et leurs enfants, inaugurant les auspices de la guerre par des parricides, comme si ce crime devait racheter leur vie et garantir la victoire (Cf. Annexe II).

Justin, Livre XXXII, 3 : Les Tectosages ne furent débarrassés de la peste que lorsqu'instruits par la réponse d'haruspices, ils plongèrent l'or et l'argent, fruit de la guerre et d'un sacrilège, dans un lac de Toulouse.

Justin, Livre XLIII, 5 : Catumandus, un des rois celtes qui assiégeaient Marseille. Lorsque dans son sommeil, une femme d'une figure menaçante qui disait être une déesse, l'épouvanta et lui fit faire la paix. Demandant aux Marseillais l'autorisation d'entrer dans leurs murs pour y adorer leurs dieux, il reconnut sous le portique du temple de Minerve, sous les traits d'une statue, la déesse qui l'a visité en songe. Il offrit à Minerve un torque en or.

DENYS D'HALICARNASSE, fin du Ier siècle av. J.-C., historien :

Histoire ancienne de Rome, Discours I, 38 : Les Celtes font encore des sacrifices humains, coutume à laquelle Héraclès voulut mettre fin. Discours VII, 70 : Les Celtes, comme les Lybiens, les Egyptiens, les Scythes et les Indiens sont fidèles à leurs croyances religieuses et le temps ne les persuade pas de renoncer à leurs pratiques.

TITE-LIVE, fin du Ier siècle av. J.-C., début Ier siècle ap. J.-C., historien :

Ab Urbe condita libri, Livre V, 39 : Les Gaulois victorieux dépouillent les morts et entassent les armes en monceaux, selon leur coutume. 41 : Les Gaulois éprouvaient une sorte de respect religieux à l'aspect de ces hommes vénérables (des vieillards, anciens magistrats) qui, assis sous leur vestibule, semblaient par la solennité de leur costume,

par leur attitude imposante, par le caractère de gravité empreint sur leur front et dans tous leurs traits, représenter la majesté des dieux. Les Barbares demeuraient debout à les contempler comme des statues. 46 : Fabius Dorso traverse les lignes gauloises, seul pour accomplir le sacrifice annuel sur le mont Quirinal « à la vue des Gaulois étonnés d'une si merveilleuse audace, ou peut-être pénétrés d'un de ces sentiments de religion auxquels ce peuple est loin d'être insensible ».

Livre VII, 10 : Le Gaulois auquel s'affronte le jeune Manlius Torquatus sur le pont de l'Anio exécute une sorte de danse armée, il saute, agite ses armes et tire la langue.

Livre XXI, 38 : Le nom des Alpes Pennines vient du nom de « Poeninus » donné par les *Sedunoveragri* à la divinité qui possède un sanctuaire sur le plus haut sommet (au Grand Saint-Bernard).

Livre XXIII, 24 : Les Gaulois déciment l'armée romaine dans la forêt Litana et tuent son général, Postumius. « La dépouille et la tête coupée du chef ils les portent en chantant leur triomphe dans le temple qui sur leur territoire est le plus saint. Selon leur coutume ils nettoient cette tête et recouvrent l'os d'or. Celui-ci devint un vase sacré pour les libations dans les fêtes solennelles et une coupe pour les prêtres et les desservants du temple ». (Cf. Annexe II).

Livre XXXVIII, 17 : Les Gaulois commencent le combat par des chants, des hurlements, des danses sauvages et un affreux tintamare d'armes frappées contre leurs bouliers, suivant leur coutume. Tout est étudié pour provoquer la terreur. 25 : Les parlementaires Tectosages avertissent le consul que les rois sont retenus par des tâches religieuses. 47 : Discours de Manlius : Les cités d'Asie à propos des Galates : « ils pouvaient à peine racheter les prisonniers et ils apprenaient le sacrifice de victimes humaines et l'immolation de leurs enfants ».

STRABON, fin Ier siècle av. J.-C, début Ier siècle ap. J.-C., historien et géographe :

Géographie, Livre IV, 1, 13 : Les trésors trouvés à Toulouse proviendraient de Delphes « mais augmentés cependant des offrandes privées faites par les habitants de cette ville pour consacrer aux dieux ces dépouilles et solliciter leur miséricorde ». La version de Posidonius est plus probante : il ne peut s'agir des richesses de Delphes pillé par les Phocidiens pendant la Guerre Sacrée, en revanche l'or abonde dans le pays des Tectosages et « du fait de la foi superstitieuse de ses habitants et de leur genre de vie exempt de luxe, les trésors sacrés y sont fréquents. Les lacs, qui plus est, y assurent la meilleure protection contre les sacrilèges ». « Dans Toulouse le sanctuaire était saint et l'objet d'une vénération particulière de la part des habitants des environs ; les richesses y étaient abondantes ; les consécrations d'offrandes y étaient nombreuses et personne n'aurait la hardiesse de se les approprier ». (Cf. Annexe II). 4, 4 : « Chez tous les peuples gaulois il y a trois sortes d'hommes qui sont honorés de façon différente, les Bardes, les Vates et les Druides ; les Bardes sont des chantres sacrés et des poètes ; les Vates s'occupent des cérémonies religieuses et des sciences de la nature ; les Druides, également versés dans les sciences de la nature, s'exercent plutôt à la philosophie morale. Ils sont regardés comme les plus justes des hommes et pour cette raison on leur confie le soin de juger les différends privés et publics. Jadis ils arbitraient les

guerres et apaisaient ceux qui étaient sur le point de se mettre en ordre de bataille ; mais ce sont surtout les affaires criminelles dont on leur confiait le jugement. Quand il y a abondance de ces dernières, ils considèrent que c'est un signe d'abondance pour leur pays. Ils disent, ainsi que d'autres, que les âmes et l'univers sont immortels mais que le feu et l'eau un jour l'emporteront sur eux. ». (Cf. Annexe II). 4, 5 : Le prélèvement des crânes des ennemis. Copie de Posidonius Frag. 55. « Les Romains ont fait cesser de telles coutumes ainsi que les formes de sacrifices et de divination contraire à nos lois ». Sacrifice d'un homme avec une épée, sacrifice avec l'assistance d'un druide (copie de Posidonius, Cf. Diodore). « On dit qu'il y avait d'autres formes de sacrifices humains. Ainsi, certains étaient percés de traits ou empalés dans les sanctuaires. On fabriquait aussi un colosse avec de la paille et du bois dans lequel on jetait toutes sortes de bêtes, bétail et animaux sauvages, ainsi que des hommes et on en faisait un holocauste. » (Cf. Annexe II). 4, 6 : Copie de Posidonius, Frag. 56. Copie d'Artemidore, Frag. 34. Copie d'Ephore, Frag. 131. 5, 4 : Copie de passage attribué à Posidonius mais non répertorié : « Pour ce qui est de l'anthropophagie on dit que c'est une coutume scythe mais qu'elle a été pratiquée par les Celtes, les Ibères et plusieurs autres peuples dans la nécessité qu'avait occasionnée le siège de leurs villes ».

Livre VII, 3, 8 : Copie de Ptolémee Sôter, Frag. 138 F 2. (Cf. Annexe II).

Livre XII, 5, 1 : Les Galates d'Asie mineure, Les douze tétrarques avaient un conseil de trois cents membres qui se réunissaient en un lieu appelé « Drynemeton ».

VALÈRE MAXIME, 1re moitié du Ier siècle ap. J.-C., historien :

Actions et paroles mémorables, II, 6, 10 : Les Gaulois se prêtent des sommes d'argent remboursables dans l'au-delà. (Cf. Annexe II).

POMPONIUS MÉLA, milieu du Ier siècle ap. J.-C., géographe :

De Chorographia, III, 2, 18-20 : Les sacrifices humains qui existaient jadis sont aujourd'hui remplacés par de légères blessures. Croyance en l'immortalité de l'âme et paiement des dettes de l'au-delà (même source que Valère Maxime). (Cf. Annexe II). III, 6, 48 : L'île de Sena, son oracle, les neuf prêtresses appelées « *Gallizenae* » et leurs métamorphoses. (Cf. Annexe II).

LUCAIN, milieu du Ier siècle ap. J.-C., poète :

Bellum civile ou *La Pharsale*, I, vers 444-446 : « Ceux qui apaisent par un sang horrible le féroce Teutatès, le hideux Esus dans ses sauvages sanctuaires, Taranis aux autels non moins cruels que ceux de la Diane scythique » (trad. A. Bourgery). vers 447-462 : Les bardes et les druides, leurs sacrifices, leurs connaissances des dieux et des enfers, l'immortalité de l'âme (Cf. Annexe II). III vers 399-417 : Description d'un bois sacré dans l'arrière-pays de Marseille. (Cf. Annexe II).

N.B. : Les vers 444-446 ont fait l'objet d'une glose tardive dans les *Commenta Bernensa* ou Scholies Bernoises (Cf. à cette rubrique).

LUCIUS ANNAEUS CORNUTUS, 2e moitié du Ier siècle ap. J.-C., grammairien et philosophe :

Précis de théologie hellénique, 17, 7 : Parmi les mythologies autres que la mythologie grecque, celle des Celtes.

PLINE L'ANCIEN, 2e moitié du Ier siècle ap. J.-C., encyclopédiste :

Histoire naturelle, Livre VII, 2, : Sacrifices humains au-delà des Alpes. Livre XVI, 95 : Les druides. Le gui. Récit de sa cueillette ritualisée (Cf. Annexe II).

Livre XXIV, 103-104 : cueillette ritualisée du *selago* et du *samolus*. (Cf. Annexe II).

Livre XXVIII, 5 : Pour saluer les dieux les Gaulois se tournent tout le corps à gauche, non à droite comme les Romains.

Livre XXIX, 12 : La récolte de l'œuf de serpent (Cf. Annexe II).

Livre XXX, 4 : La Gaule était possédée jusqu'à nos jours par la magie. C'est l'empereur Tibère qui supprima les druides et cette engeance de prophètes et de médecins. La Bretagne pratique encore cet art. Il faut remercier les Romains qui ont aboli ces monstruosités dans lesquelles tuer un homme était l'acte le plus religieux et le manger la pratique la plus salutaire. (Cf. Annexe II).

SILIUS ITALICUS, 2e moitié du Ier siècle ap. J.-C., poète :

Punica, III, 340-343 : Les Celtes qui mettent leur honneur à périr au combat, qui jugent impie de brûler le cadavre du guerrier et qui pensent que ce dernier ne peut prendre place au ciel près des dieux que s'il a été dévoré par un vautour. (Cf. Annexe II). IV, 201 : Dans un récit de la bataille du Tessin un Gaulois voue sa chevelure à Mars Gradivus.

FLORUS, fin du Ier siècle ap. J.-C., historien :

Epitoma, II, 4 (Jal I, 20) : Les Insubres descendant sur Rome avaient fait à plusieurs reprises le serment de ne point détacher leur baudrier, tant qu'ils n'auraient pas escaladé le Capitole. En effet, c'est Emilius qui les ayant vaincus détacha les baudriers dans le temple lui-même. Conduits par Arioviste, ils vouèrent à leur dieu Mars un torque fabriqué avec les dépouilles de nos soldats. Mais Jupiter s'empara de ce vœu et le consul Flaminius lui consacra en trophée les colliers d'or pris aux Gaulois. Enfin sous le roi Viridomar, ils avaient promis à Vulcain les armes de nos guerriers. Ces vœux eurent une autre destinée. Marcellus tua le roi et suspendit pour la troisième fois depuis Romulus, notre père, les armes à Jupiter Férétrien.

III, 10 (Jal I, 45) : « Ceux-ci étant rassemblés en foule dans les bois sacrés, lors des fêtes et des assemblées religieuses, Vercingétorix les excita avec une rare éloquence à reconquérir leur liberté ».

TACITE, fin du Ier-début du IIe siècle ap. J.-C., historien :

Vie d'Agricola, XI : les Bretons (probablement les plus proches de la Gaule) ont les mêmes cultes et les mêmes croyances superstitieuses que les Gaulois qui ont dû envahir cette région de Bretagne.

Germanie: Nombreuses mentions sur les croyances, les cultes et les divinités des peuples Germains. Certains de ces traits peuvent avoir été empruntés aux Celtes ou apportés par eux, mais la part leur revenant reste difficile à déterminer.

Annales, Livre I, 61: Germanicus retrouve les restes de l'armée de Vanus. Témoignage des pratiques religieuses des Celtes et des Germains, en cas de victoire (Cf. Annexe II).

Livre XIV, 30: Druides et cultes sanglants sur l'île de Mona (Cf. Annexe II).

PLUTARQUE, fin du Ier-début du IIe siècle ap. J.-C., historien:

Vies parallèles, Camille, 15: Brennus étant en Ambassade chez les Clusiens est attaqué par Fabius Ambustus. Il proteste contre lui en prenant les dieux à témoins. 20: Les Gaulois à Rome (version semblable à Tite-Live, V, 41).

César, 19: (A propos des Germains d'Arioviste) Mais surtout les prédictions divinatoires des « femmes sacrées » les décourageaient. Celles-ci avaient l'habitude d'observer les tourbillons des rivières et de chercher des signes dans le mouvement circulaire et les bruits des cours d'eau. Elles ne donnaient pas l'autorisation de se battre avant que ne brille la nouvelle lune ».

César, 26: « Les Arvernes montraient une petite épée suspendue à un de leurs temples, (qu'ils présentaient) comme une dépouille prise à César. Ce dernier ayant l'occasion plus tard de voir la chose de ses propres yeux, se mit à sourire quand ses amis lui demandèrent l'autorisation de la décrocher, il ne le permit pas, la considérant comme une chose sacrée ».

De la superstition, 3, 165 D: En Gaule on n'a pas peur des tremblements de terre. 13, 171 C: Religion sanguinaire des Gaulois.

Les vertus des femmes, 216 BD: Chez les Gaulois les femmes participent aux délibérations sur la guerre et la paix, depuis l'époque où ils envahirent l'Italie.

DION dit « Chrysostome » ou « Dion de Pruse », fin du Ier-début du IIe siècle ap. J.-C., philosophe:

Discours, 32 (49): Chez les Celtes, les druides commandent même aux rois qui font bombance assis sur des trônes d'or mais qui n'ont aucun pouvoir sans eux.

SUÉTONE, fin du Ier-début du IIe siècle ap. J.-C., historien:

Vie des douze Césars, César, 54: « En Gaule il pilla les temples et les *fana* qui étaient remplis de dons faits aux dieux ». (Cf. annexe II).

Claude, 25, 13: « Il abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des druides qui, sous Auguste, avait été interdite aux seuls citoyens ». (Cf. annexe II).

ARRIEN, milieu du IIe siècle ap. J.-C., historien:

La Chasse, 34: Les Celtes chaque fois qu'ils tuent un animal à la chasse mettent une somme dans un pot commun; avec cet argent il achètent chaque année un animal domestique qu'ils sacrifient à Artémis (pratique cultuelle certainement postérieure à la conquête).

L'expédition d'Alexandre, I, 4, 6-8: Ambassade des Celtes auprès d'Alexandre (Cf. Ptolémée Sôter).

PAUSANIAS, milieu du IIe siècle ap. J.-C., historien:

Description de la Grèce, X, 21, 1: Les Gaulois de Brennus engagent la bataille sans avoir consulté au préalable des devins, on ignore s'il y a un art celtique de la divination. 22, 3: « Ils émasculèrent tous les hommes, tuèrent les vieillards, les enfants encore au sein furent arrachés de leur mère et égorgés, si quelques-uns paraissaient mieux nourris que d'autres, les Gaulois buvaient leur sang et se rassasiaient de leur chair ». XX, 21, 7: Les Galates n'enterrent pas les guerriers tués pour effrayer l'ennemi.

LUCIEN, fin du IIe siècle ap. J.-C., philosophe:

Propos: Héraclès, 1-6: Description du dieu Ogmios, l'Hercule des Celtes. C'est un vieillard qui tire les hommes à l'aide de chaînes unissant leurs oreilles à sa langue. Il s'agirait du thème d'une peinture qu'un Gaulois commenta à Lucien. Légende d'Héraclès passant en Gaule pour ramener les bœufs pris à Géryon.

MAXIME dit « de Tyr », fin du IIe siècle ap. J.-C., philosophe:

Dissertations, VIII, *Sur les images des dieux*, 8: « Les Celtes rendent un culte à Zeus mais l'image celtique de Zeus est un grand chêne ».

ELIEN, fin du IIe - début du IIIe siècle ap. J.-C., écrivain encyclopédiste:

Histoires variées, Livre II, 31: généralités sur la religiosité des Celtes.

Livre XII, 23: Les Celtes érigent des trophées à la manière grecque. (Cf. Annexe II).

CLITOPHON, IIe ou IIIe siècle ap. J.-C., historien:

Connu par le « Pseudo-Plutarque », certains doutent de son existence.

Sur la fondation des villes, Livre 13, Fragment 3 Jacoby.: Mômoros et Atepomaros, chassés par Séséroneos, arrivent à la colline (Lyon) que leur avait désignée un oracle. Alors qu'ils creusaient les fondations de la nouvelle ville, des corbeaux se rassemblèrent. Mômoros, versé dans l'art augural, nomma cette ville Lougdounon.

MINUCIUS FELIX, début du IIIe siècle, écrivain:

Octavius, 6.1: Indications sur la religion gallo-romaine: chaque groupe humain, provinces, villes, etc., a ses rites propres et ses dieux municipaux. Les Gaulois vénèrent particulièrement Mercure. 28, 7: La déesse Epona. 30, 4: Les Gaulois jadis sacrifiaient à Mercure des victimes humaines.

CLÉMENT dit « d'Alexandrie », début du IIIe siècle ap. J.-C., théologien:

Stromateis, I, 15, 70 et 71: Copie des passages d'Alexandre Polyhistôr (*Symboles pythagoriciens*, Fragment n° 94 de Jacoby).

TERTULLIEN, début du IIIe siècle ap. J.-C., écrivain:

Apologétique, 9, 5: Même source que Minucius Felix sur Mercure et les sacrifices humains et sur les dieux propres à chaque région.

Remèdes contre les scorpions, 7: idem.

Sur l'âme, 57 : Copie de Nicandre (*Métamorphoses*, Fragment n° 43 de Jacoby).

DIOGÈNE LAËRCE, milieu du IIIe siècle ap. J.-C., historien de la philosophie :

Vies et doctrines des philosophes célèbres, Prologue, 1 et 6 : Copie de *La Magie* et de Sotion (Cf. ces deux rubriques) : origines de la philosophie, les trois principaux préceptes des druides. (Cf. annexe II).

ATHÉNÉE, milieu du IIIe siècle ap. J.-C., écrivain compilateur :

Les Deipnosophistes : Copie de Posidonios Fragments n° 15, 18 et 55 de Jacoby. Copie de Sopatros Fragment n° 6 de Kaibel (Cf. ces deux rubriques). (Cf. annexe II).

HIPPOLYTE dit « Saint Hippolyte de Rome », milieu du IIIe siècle, pape, théologien :

Réfutation de toutes les hérésies, 1, 2, 17 et I, 25, 1-2. Hippolyte rapporte une autre tradition sur les rapports entre Pythagore et les druides. Ce serait Zalmoxis, le Thrace, esclave de Pythagore qui aurait enseigné la philosophie pythagoricienne aux druides. Les druides sont prophètes et pratiquent la divination par les chiffres ainsi que d'autres rites magiques.

LACTANCE, fin du IIIe-début du IVe siècle ap. J.-C., écrivain :

Institutions divines, I, 21, 3 : Les Gaulois sacrifiaient des humains à Esus et à Teutatès.

AMMIEN MARCELLIN, 2e moitié IVe siècle ap. J.-C., historien :

Histoire, Livre XV, 9, 8 : Copie de Timagène (*Sur les rois*, Fragment n° 9 de Jacoby). (Cf. annexe II).

AUGUSTIN (Saint Augustin), fin du IVe-début du Ve siècle, évêque et théologien :

La cité de Dieu, VII, 19 : Copie de Varron : sacrifices humains en l'honneur d'une divinité assimilée à Saturne. VIII, 9 : Les Gaulois figurent parmi les peuples qui comptent des sages et des philosophes. XV, 23 : On affirme que certains démons que les Gaulois appellent *dusii* s'attaquent continuellement aux femmes.

SCHOLIES BERNOISES à la Pharsale de Lucain, entre le IVe et Xe siècle ap. J.-C :

Commentaires des vers 444-446 et 454-458 : Nom des druides, du nom du chêne parce qu'ils vivent dans des bois sacrés ou parce qu'ils exercent la divination sous l'effet de l'ingestion de glands. Copie de diverses sources : immortalité de l'âme, crémation du mort avec ses serviteurs et ses chevaux (César). La croyance en l'immortalité de l'âme leur donne le plus grand courage. Les druides disent que les mânes n'existent pas. Teutatès est appelé Mercure, il est honoré par des victimes humaines. C'est ainsi qu'ils honorent Teutatès Mercure : ils plongent un homme la tête en avant dans un tonneau plein. Esus Mars est honoré de cette façon : un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que ses membres se détachent. Taranis Dis Pater est honoré de la façon suivante : quelques hommes sont brûlés dans un baquet en bois (Strabon). Ils tiennent Taranis Jupiter pour le dieu tutélaire de la guerre et un des plus grands dieux du ciel ; il était accoutumé jadis à recevoir des têtes humaines, maintenant il se contente de bétail. (Cf annexe II).

ANNEXE II :
PRINCIPAUX TEXTES ANTIQUES CONCERNANT LA RELIGION GAULOISE

Ces textes sont donnés ici dans une nouvelle traduction. Notre souci a été de rester au plus près de l'original. La structure de la phrase est généralement respectée. Pour ce qui est du vocabulaire, le sens premier du mot est préféré, parfois précisé par des annotations entre parenthèses.

AMMIEN MARCELLIN, *Rerum Gestarum Libri, Histoire*

N° 1
Livre XV, 9, 8

« Dans ces contrées (de la Gaule) les hommes peu à peu se sont civilisés, l'étude des arts et des sciences louables a fleuri, entreprise grâce à l'action des bardes, des « eubages » et des druides. Les bardes chantaient aux doux accents de la lyre les actes les plus remarquables des hommes illustres, dans des compositions aux vers héroïques ; tandis que les « eubages », explorant les domaines les plus élevés, entreprenaient de révéler les merveilles de la nature. Parmi eux, les druides, supérieurs sur le plan de l'intelligence, et, comme le veut la doctrine de Pythagore, étroitement liés en confréries communautaires, se sont élevés par leurs recherches dans les domaines les plus obscurs et les plus profonds et, dédaignant la réalité humaine, ils proclamèrent que les âmes sont immortelles. »

ARISTOTE

N° 1
Ethique à Nicomaque, Livre III, VII, 7

…D'autre part, ce serait faire acte de folie ou d'insensibilité que de ne rien redouter, ni le tremblement de terre, ni la mer déchaînée, ainsi que le font, dit-on, les Celtes.

ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*

N° 1
Livre IV, 151 e-152 d (fragment n° 15 de Jacoby et 67 de Kidd)

« Après avoir étendu de la paille sur la terre, les Celtes placent devant eux les mets sur des tables de bois qui s'élèvent légèrement au-dessus du sol. Ils ont pour nourriture du pain en petite quantité mais beaucoup de morceaux de viande cuits à l'eau ou grillés sur des charbons ou à la broche. Ils portent ces mets à la bouche avec propreté

mais à la manière des lions, en saisissant des membres entiers de leurs deux mains et en les déchirant avec les dents. Si un morceau est difficile à arracher, il est découpé sur tout son long avec un petit coutelas qu'ils rangent dans une boîte spéciale fixée au fourreau de leur épée. Ceux qui habitent aux bords des rivières ou des deux mers, intérieure et extérieure, mangent également du poisson qu'ils rôtissent aussi (après les avoir assaisonnés) avec du sel, du vinaigre et du cumin. Ils utilisent ce dernier (le cumin) dans leur boisson. Ils ne se servent pas d'huile d'olive à cause de sa rareté et, par manque d'habitude, ils la trouvent désagréable (au goût). Quand de nombreux (convives) s'assemblent pour manger, ils s'asseyent en cercle ; au milieu prend place le personnage le plus important, celui qui se distingue de tous les autres par son adresse au combat, par sa naissance et sa richesse ; il est comme le coryphée d'un coeur. Auprès de lui se tient celui qui reçoit, et ensuite, de chaque côté, prennent place (les autres convives) suivant leur valeur respective. Parmi les servants d'armes ceux qui portent les boucliers longs se tiennent auprès (de leur maîtres) mais derrière. Les doryphores (ou porteurs de lances) sont assis en cercle en face (des maîtres) et mangent en même temps qu'eux. Les serviteurs portent la boisson dans des vases de terre ou d'argent, assez semblables à nos oenochoés. Les plats sur lesquels ils apportent la nourriture, sont de même nature ; certains sont en bronze, mais il y a aussi des corbeilles de bois ou d'osier tressé. Chez les riches on boit du vin transporté depuis l'Italie ou du pays des Massaliètes. Il est bu pur mais quelquefois on y mélange un peu d'eau. Chez ceux qui sont moins riches c'est une bière de froment préparée avec du miel qui est bue. Mais dans le peuple on se contente d'une bière simple. Elle est appelée *corma*. Ils boivent par petites gorgées à une même coupe, jamais plus d'un ciathe à la fois, mais ils le font très souvent. L'esclave fait passer à la ronde cette boisson, de la droite vers la gauche. C'est de cette façon qu'on fait le service, c'est aussi la façon qu'ils ont d'adorer leurs dieux, en tournant vers la droite. »

N° 2
Livre IV, 152, e-f (fragment n° 18 de Jacoby 18, et 67 de Kidd)

« Poseidonios décrit encore la richesse de Luern, le père de Bituit qui fut défait par les Romains. Il rapporte que Luern qui cherchait à se gagner les faveurs du peuple, parcourait les campagnes sur un char et distribuait de l'or et de l'argent à des myriades d'hommes qui le suivaient. Il faisait faire un enclos de douze stades carrés dans lequel on remplissait des cuves de boissons d'un grand prix et où l'on préparait une telle quantité de victuailles que pendant plusieurs jours il était permis à ceux qui voulaient entrer de profiter de tout ce qui avait été préparé, le service se faisant de manière ininterrompue. Une fois, alors qu'il avait fixé la date d'un festin bien à l'avance, un poète de chez ces Barbares y arriva trop tard et vint à sa rencontre. Il vanta la grandeur de Luern par un chant dans lequel il déplorait aussi d'être arrivé en retard. Luern, réjoui par ce chant, demanda qu'on lui donne une bourse et la jeta au poète qui courait à ses côtés. Ce dernier, l'ayant ramassée, reprit son chant, disant cette fois que les traces sur la terre, là où il passait en char, portait de l'or et des bienfaits aux hommes. Poseidonios raconte cette histoire dans son vingt-troisième livre. »

N° 3
Livre IV, 154, d-e (fragment n° 16 de Jacoby et 68 de Kidd)

« Posidonius dans son vingt-troisième livre des *Histoires*. « Les Celtes, dit-il, quelquefois, au cours du repas, se battent en combat singulier. En effet, étant excités et munis de leurs armes, ils engagent tout d'abord un combat imaginaire et finissent par en venir aux mains les uns avec les autres et parfois vont jusqu'aux blessures ; et parfois même, irrités par ces dernières, si (leurs proches) qui se réjouissent (de la scène) ne les arrêtent pas, ils vont jusqu'à s'enlever la vie. Il dit aussi que dans le passé, lorsque l'on présentait les mets rôtis, le plus fort prenait la cuisse. Si quelqu'un s'y opposait, les deux adversaires se levaient et se battaient en duel jusqu'à la mort. D'autres, dans un théâtre (ou dans un lieu d'assemblée), ayant reçu de l'argent et de l'or, certains ayant obtenu des amphores de vin, et s'étant engagés solennellement à rembourser ce don, après l'avoir partagé entre leurs proches et leurs amis, ils sont couchés le dos sur leur bouclier et quelqu'un se tenant à leur côté leur coupe le cou avec une épée. »

N° 4
Livre VI, 246 d (fragment 17 de Jacoby et 69 de Kidd)

« Poseidonios d'Apamée rapporte, dans son vingt-troisième livre des *Histoires*, que les Celtes emmènent avec eux, quand ils partent à la guerre, des compagnons de vie qu'ils appellent (probablement dans leur langue d'un terme qui correspond au grec :) «parasites » ou « commensaux ». Ces derniers récitent des éloges de leurs maîtres devant des assemblées nombreuses mais aussi à chacun de ceux-là en particulier. Ils appellent « bardes » les troupes de musiciens et de chanteurs. Il arrive que ces poètes fassent leurs panégyriques en musique. »

Anonyme

N° 1
Bellum Hispaniense, 31

« (lors du siège de Munda) ils disposèrent des boucliers et des lances, qu'ils avaient pris sur les armes ennemies, en guise de vallum et les cadavres en guise de mottes de gazon ; les têtes découpées aux morts furent installées sur la pointe des épées et toutes tournées en direction de la ville, de façon à ce que les adversaires, non seulement soient enfermés par ce rempart, mais qu'ils voient également en direction de l'ennemi des insignes de la vertu guerrière qui inspirent la peur. C'est de cette façon que les Gaulois commencent un siège, après avoir encerclé la ville de tragules et de javelots mais aussi des cadavres des ennemis. »

CÉSAR, *Bellum Gallicum*

N° 1
Livre III, 22

« …avec six cents hommes dévoués, ceux qu'ils nomment des « soldures » ; la condition de ces derniers est la suivante : ils jouissent communément de tous les biens de la

vie avec celui auquel ils se sont voués d'amitié, si celui-ci meurt de mort violente, ou bien ils supportent ensemble le même sort, ou bien ils se donnent eux-mêmes la mort ; de mémoire d'homme on ne connaît personne qui ait refusé de mourir une fois que fut mort celui auquel il s'était voué d'amitié. »

N° 2
Livre V, 56

« ...Suivant l'usage des Gaulois, cela (le conseil armé) marque le début de la guerre : d'après une loi commune tous les adultes ont pour habitude de se rassembler armés ; celui d'entre eux qui arrive le dernier à la réunion, il est mis à mort à la vue de tous après avoir subi toutes sortes de tortures. »

N° 3
Livre VI, 13-14

« Dans toute la Gaule il n'y a que deux classes d'hommes qui comptent quelque peu et soient estimées. Mais pour ce qui est des deux classes, l'une est celle des druides, l'autre est celle des chevaliers. Les premiers s'occupent des affaires religieuses, ils ont en charge les sacrifices publics et privés, expliquent les pratiques religieuses ; à eux se joignent de très nombreux jeunes gens qui viennent recueillir leur enseignement ; enfin ces druides sont chez eux en grand honneur. En effet, ils rendent les jugements dans presque tous les conflits, qu'ils soient publics ou privés, et si quelque crime a été commis, si un meurtre a été perpétré, s'il y a un conflit au sujet d'un héritage ou au sujet de limites, ce sont eux qui jugent, qui décident du dédommagement et de la peine. Si une personne privée ou un peuple ne s'en tient pas à leur verdict, ils lui interdisent les sacrifices. Cette peine est chez eux la plus grave. Ceux qui sont frappés de cette interdiction, sont tenus pour des impies et des criminels, tout le monde s'écarte d'eux, on fuit leur rencontre et leur discours, de peur d'être souillé à leur contact impur ; la justice ne leur est pas rendue quand ils la réclament et aucun honneur ne leur est accordé. Tous ces druides obéissent à l'un d'entre eux, celui qui parmi eux a la plus grande autorité. A sa mort, si l'un des druides surpasse les autres par son mérite, il lui succède ; si plusieurs paraissent avoir des compétences égales, ils s'affrontent pour obtenir ce pouvoir par le suffrage des druides quand ce n'est pas par l'emploi des armes. A une date fixe de l'année ils siègent en un lieu consacré du pays des Carnutes qui est considéré comme le centre de toute la Gaule. Là de partout tous ceux qui ont des différends se réunissent et obéissent à leurs décisions, à leurs jugements. Leur doctrine aurait été créée en Bretagne et de là elle aurait été transmise en Gaule – estime-t-on ; et de nos jours encore ceux qui veulent la connaître plus en détail, le plus souvent ils vont là-bas s'y instruire.

Les druides ne participent pas habituellement à la guerre et ne paient pas de contribution comme le reste de la population ; ils jouissent de l'exemption du service militaire comme de toute autre charge. Stimulés par tant d'avantages, beaucoup, de leur propre volonté, viennent se joindre à eux pour apprendre leur doctrine, beaucoup aussi sont envoyés par leurs parents et leurs proches. On dit que là ils apprennent par cœur un très grand nombre de vers. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux demeurent

en instruction pendant vingt années. (Les druides) estiment qu'il n'est pas permis par la religion de confier à l'écriture cet enseignement, tandis que pour pratiquement tout le reste, affaires publiques ou privées, l'alphabet grec est utilisé. Ils me semblent avoir institué cette règle pour deux raisons, d'une part parce qu'ils ne veulent pas que leur doctrine soit divulguée, ni que, d'autre part, ceux qui apprennent, confiants dans l'écriture, mettent moins à contribution leur mémoire ; il arrive, en effet, assez ordinairement qu'apprenant sous la protection de l'écrit on relâche son attention et sa mémoire. Les druides avant tout veulent convaincre que les âmes ne disparaissent pas mais qu'après la mort elles quittent les corps pour aller dans d'autres corps ; ils pensent que cette croyance stimule au plus haut point le courage, parce qu'elle fait mépriser la mort. Par ailleurs, ils dissertent abondamment sur les astres et leur mouvement, sur la grandeur du monde et de la terre, sur la nature des choses, sur la puissance des dieux immortels et sur leurs compétences et ces connaissances ils les transmettent à la jeunesse ».

N° 4
Livre VI, 16-18

« Tout le peuple gaulois se passionne immodérément pour les choses de la religion ; pour cette raison ceux qui sont atteints de graves maladies, ceux qui se trouvent habituellement dans des combats ou face à d'autres dangers, prennent des hommes comme victimes sacrificielles ou font vœu de le faire et pour ces sacrifices ils utilisent le ministère des druides ; ils croient qu'on ne peut apaiser les dieux immortels, que seule la vie d'un homme ne peut être rendue qu'au prix d'une autre vie humaine et ils ont des sacrifices de ce genre qui sont des institutions publiques. D'autres ont des représentations d'une grandeur colossale dont les pièces faites d'osier tressé sont remplies d'hommes vivants ; on met le feu à celles-ci et les hommes entourés par les flammes y périssent. Les supplices de ceux qui sont arrêtés pour vol ou pour brigandage passent pour être plus agréables aux dieux ; mais quand les ressources de ce type font défaut, on se résoud à supplicier des innocents.

Le dieu qu'ils vénèrent le plus est Mercure : ses images sont les plus nombreuses ; ils le tiennent pour l'inventeur de tous les arts, pour le guide des routes et des voyages et ils pensent qu'il a une grande influence sur les gains d'argent et sur le commerce. Après lui ils honorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. De ces dieux ils se font à peu près la même idée que les autres peuples : Apollon guérit les maladies, Minerve transmet les principes des arts et des métiers, Jupiter a le pouvoir sur les autres divinités célestes, Mars régit les guerres. A ce dernier, quand ils ont décidé de livrer un combat, ils font la plupart du temps vœu de consacrer tout ce qu'ils prendront à la guerre : quand ils ont gagné, ils immolent tout le butin vivant et le reste ils l'apportent en un même endroit. Dans beaucoup de cités on peut voir des tertres élevés dans des lieux consacrés avec ces dépouilles ; et il n'est pas arrivé souvent que quelqu'un, méprisant la religion, ose cacher chez lui le butin qu'il avait fait ou ose toucher à ces dépôts, pour un tel acte le supplice le plus cruel a été institué.

Tous les Gaulois se vantent d'être descendants de Dis Pater et ils disent que c'est une croyance transmise par les druides. C'est pour cette raison qu'ils mesurent les longueurs de n'importe quelle durée non en nombre de jours mais en nombre de nuits, ils observent les anniversaires et les débuts de mois et d'année de cette manière : c'est le jour qui fait suite à la nuit. Dans leurs autres institutions ils diffèrent des autres peuples en cela seulement qu'ils ne supportent pas que leurs enfants, avant qu'ils ne soient en âge de porter les armes, se présentent à leur côté en public et pour eux il est honteux qu'un fils encore enfant participe à une quelconque assemblée sous le regard de son père. »

N° 5
Livre VI, 19

… « Les hommes ont droit de vie et de mort sur leurs femmes comme sur leurs enfants ; et quand meurt un père de famille issu d'une lignée illustre, ses proches se rassemblent et, s'il y a un doute sur la cause de la mort, ils mènent une enquête auprès des épouses comme ils le font avec les esclaves ; si on est convaincu de leur culpabilité, on les met à mort par le feu après les avoir suppliciées dans toutes sortes de torture. Les funérailles sont magnifiques et somptueuses eu égard au degré de civilisation des Gaulois ; tout ce qu'ils pensent avoir été agréable au défunt ils le portent au feu, même les animaux et un peu avant notre temps il était établi que, dans des funérailles normales accomplies comme il se doit, les esclaves et les clients qui lui étaient chers étaient brûlés en même temps. »

CICÉRON

N° 1
Pro M. Fonteio oratio, XIII-XIV, 30-31

… « Les autres peuples soutiennent des guerres pour leurs religions, eux ils les font contre les religions de tous les hommes ; les autres conduisent des guerres pour obtenir la paix et les faveurs des dieux immortels, eux c'est aux dieux immortels eux-mêmes qu'ils s'attaquent. Ce sont ces nations qui jadis loin de leur demeure sont allées jusqu'à Delphes, jusqu'à l'Apollon Pythien, l'oracle de la terre entière, pour l'abîmer et le piller. C'est par ces mêmes peuples, vertueux et religieux quand ils font une déposition (allusion à la plainte déposée par Indutiomare devant le tribunal), que furent assiégés le Capitole et ce Jupiter au nom duquel nos ancêtres voulurent que soit scellée la bonne foi des témoignages. Enfin que peut-on trouver de saint et de religieux chez ces gens qui même quand ils sont amenés par une quelconque peur à croire que les dieux doivent être apaisés, souillent leurs autels et leurs temples de victimes humaines et ne peuvent pratiquer aucun culte sans l'avoir profané auparavant par un tel crime ? En effet qui ignore que ceux-ci ont conservé jusqu'à ce jour la coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes ? Quelle peut être la bonne foi, quelle peut être la piété de ceux qui estiment que les dieux immortels peuvent être calmés plus facilement par le sang humain et un tel crime ? »

N° 2
De divinatione, I, 41, 90

« Cet art divinatoire n'est pas négligé non plus par les peuples barbares, puisqu'il y a les Druides en Gaule et parmi eux, l'Eduen Diviciac, ton hôte et ton panégyriste, que j'ai connu, et qui déclarait que la nature des choses, ce que les Grecs appellent « physiologie », était connue de lui, qui disait aussi prévoir l'avenir, d'une part par les augures, d'autre part par la conjecture… »

N° 3
De re publica, III, 9, 15

« Que d'hommes, tels que les habitants de la Tauride dans le Pont-Euxin, tel que le roi d'Egypte Busiris, tels que les Gaulois ou les Carthaginois, ont cru qu'il était pieux et au plus haut point agréable aux dieux d'immoler des hommes. »

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*

N° 1
Livre IV, 56

«…Un nombre important d'historiens tant anciens que contemporains, et parmi eux Timée, affirment que les Argonautes…se dirigèrent des Ourses (des mers du nord) vers le couchant, ayant la terre à gauche et qu'arrivés près de Gadira, ils pénétrèrent dans notre mer. Comme preuve à tous ces faits, ils rapportent que les Celtes situés sur les bords de l'Océan sont présentés comme des peuples vénérant tout particulièrement les dieux Dioscures, que la présence de ces dieux y est attestée depuis des temps très anciens et qu'ils seraient arrivés là en passant par l'Océan, qu'enfin il y a dans toute cette région située le long de l'Océan bon nombre d'appellations que l'on doit aux Argonautes et aux Dioscures. »

N° 2
Livre V, 27

« Il y a un fait particulier et incroyable chez les Celtes d'en haut (du nord) concernant les enceintes consacrées aux dieux. Dans les sanctuaires et dans les enceintes sacrées érigées dans ces régions on a jeté beaucoup d'or en offrandes aux dieux, et aucun des habitants ne s'en empare par crainte des dieux, bien que les Celtes aiment l'argent à outrance. »

N° 3
Livre V, 28

« Ils ont aussi l'habitude, au cours de leur repas, à propos de n'importe quel sujet, d'en venir à des disputes verbales, puis, s'étant lancé mutuellement des défis, d'en venir à se battre en des duels, sans crainte de perdre la vie. Chez eux, en effet, le dogme de Pythagore connaît une vigueur particulière, dogme selon lequel les âmes des humains sont immortelles et qu'après un nombre déterminé d'années, chaque âme revient à la vie, en pénétrant dans un autre corps. C'est pourquoi, au cours des funérailles, ils jet-

tent dans le feu des lettres écrites à des parents déjà morts, comme si ces derniers pouvaient les lire. »

N° 4
Livre V, 29

« Aux ennemis tombés ils coupent les crânes et les attachent au cou de leurs chevaux. Les dépouilles ensanglantées de ces ennemis tués sont emportées comme du butin par leurs servants d'armes auxquels ils les ont confiées, au son du péan et des hymnes de victoire ; et ils clouent ces prémices du butin à leurs maisons, comme s'ils avaient capturé des bêtes fauves en quelque chasse. Les têtes des ennemis les plus illustres, après les avoir enduites d'huile de cèdre, ils les gardent avec soin dans un coffre à provision et ils les montrent aux étrangers, se vantant que pour l'une de ces têtes son père ou l'un de ses ancêtres ou lui-même n'ait pas accepté la somme importante qu'on lui proposait. On dit même que certains se vantent de n'avoir pas accepté pour l'une de ces têtes son poids équivalent en or, montrant par là une grandeur d'âme, bien propre au Barbares. Il n'est, en effet, pas noble de négocier les gages de sa vertu guerrière, mais faire la guerre à un mort de sa race a quelque chose de sauvage. »

N° 5
Livre V, 31

« Il y a chez eux des poètes lyriques qu'ils appellent « bardes ». Ces derniers avec des instruments semblables à des lyres évoquent ceux qu'ils louangent ainsi que ceux qu'ils raillent. Il y a aussi des philosophes et des théologiens, estimés au plus haut point, et qui sont appelés « druides ». Ils recourent également aux services de devins qu'ils tiennent en grande faveur. Ces derniers prédisent l'avenir d'après l'observation des oiseaux et par la mise à mort de victimes sacrificielles, c'est ainsi que toute la populace est soumise à leurs oracles. Mais surtout quand ils font un examen sur un sujet important, ils ont une coutume étrange et incroyable. Ils consacrent un homme aux dieux en l'aspergeant comme dans une libation puis ils le percent avec une épée dans une région située au-dessus du diaphragme, ils font alors leur prédiction d'après la chute de celui-ci qui a été frappé et qui tombe, d'après l'agitation de ses membres, mais aussi d'après la manière qu'a son sang de s'écouler, ayant foi dans cette observation divinatoire, ancienne et longtemps pratiquée. L'usage chez eux est de ne procéder à aucun sacrifice sans la présence d'un druide. Ils disent, en effet, qu'il faut offrir des sacrifices d'action de grâce aux dieux par l'intermédiaire de ces hommes qui connaissent la nature divine et parlent, pour ainsi dire, la même langue que les dieux, ils pensent aussi que c'est seulement par eux que les bienfaits doivent être demandés aux dieux. Non seulement en temps de paix mais surtout pendant les guerres, ils se laissent convaincre par les chants des poètes, non seulement les amis mais aussi les ennemis. Souvent dans les batailles rangées, alors que les troupes s'approchent l'une de l'autre, épées levées et lances jetées en avant, ces poètes se placent entre elles et les font cesser, comme on calme quelque bête fauve. Ainsi, même chez les Barbares les plus sauvages, la passion recule devant la sagesse et Arès respecte les Muses. »

N° 6
Livre V, 32

(à propos des Celtes du nord de la Gaule et des autres Celtes septentrionaux « qu'on appelle Galates ») « Conformément à leur nature sauvage, ils sont extraordinairement impies dans leur façon de sacrifier. En effet, les malfaiteurs qu'ils ont gardé prisonniers pendant cinq ans, ils les empalent en l'honneur des dieux et avec beaucoup d'autres offrandes les sacrifient en d'immenses bûchers qu'ils ont préparés à cet effet. Ils se servent également des prisonniers de guerre comme de victimes sacrificielles en l'honneur des dieux. Certains d'entre eux tuent les animaux qu'ils ont pris à la guerre en même temps que les hommes, ou bien ils les brûlent ou encore les font disparaître dans d'autres supplices. »

N° 7
Livre XIV, 115

(A Rome, au moment du siège du Capitole, après la bataille du Tibre) « Les Celtes le premier jour achevèrent de couper les têtes des ennemis morts suivant la coutume de leur nation. »

N° 8
Livre XXII, 9

(Lors de la prise de Delphes) « Brennus, le roi des Galates, quand il entra dans le temple ne vit aucune offrande d'or ou d'argent, mais se saisissant des statues de bois et de pierres, il se prit à rire de ce que les dieux soient montrés avec une forme humaine et soient dressés là en bois ou en pierre. »

N° 9
Livre XXXI, 13

(Lors de la troisième guerre de Macédoine) « Quand le général des Barbares Galates fut revenu de sa poursuite, il rassembla les prisonniers et procéda à un acte cruel et parfaitement orgueilleux. Après les avoir couronnés, il sacrifia aux dieux ceux qui avaient le plus bel aspect et qui étaient dans la fleur de l'âge, si toutefois un dieu peut accepter de telles marques de vénération. Tous les autres il les abattit à coups de javelots, alors que beaucoup étaient connus de lui par des séjours qu'il avait faits chez eux bien avant ces faits. Il n'eut de compassion pour aucun, même par amitié. Mais il n'est pas étonnant que les Barbares, quand ils ont conduit à bien leurs affaires au-delà de leurs espérances, usent de leur succès, d'une façon qui ne respecte plus la nature humaine. »

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes célèbres*

N° 1
Livre I, Prologue, 1

« Quelques uns affirment que l'étude de la philosophie a commencé chez les Barbares. Les Mages la pratiquaient chez les Perses, les Chaldéens chez les Babyloniens ou les

Assyriens, les Gymnosophistes chez les habitants de l'Inde, ainsi que chez les Celtes et les Gaulois ceux qu'on appelle « druides » ou « semnothées » (littérallement « dieux vénérables ») ; ils disent cela sous l'autorité d'Aristote dans son livre *La Magie* et sous celle de Sotion, dans son vingt-troisième livre, *La Succession des philosophes*.

N° 2
Livre I, Prologue, 6

« Ceux qui affirment que la philosophie a commencé chez les Barbares expliquent que celle-ci a pris chez chacun une forme particulière. Ainsi ils disent que les gymnosophistes et les druides philosophaient en énonçant des sentences énigmatiques, telles que : « il faut honorer les dieux, ne pas faire le mal, s'exercer à la bravoure ».

ELIEN, *Histoires variées*

N° 1
Livre XII, 23

« Mais surtout ils (les Celtes) érigent des trophées à la façon des Grecs, autant pour célébrer leus hauts faits guerriers que pour laisser derrière eux des monuments de leur vertu (guerrière) »

LUCAIN, *Belli civilis libri ou Pharsalia (La Pharsale)*

N° 1
Livre I, vers 444-462

… « et ceux qui honorent le cruel Teutates avec un sang terrible, l'épouvantable Esus dans ses sanctuaires sauvages et Taranis aux autels non moins sanglants que ceux de la Diane Scythique. Vous aussi bardes, vates qui par vos louanges sélectionnez les âmes vaillantes de ceux qui périrent à la guerre pour les conduire à un séjour immortel, vous avez répandu sans crainte ces innombrables chants. Et vous druides, les armes déposées, vous avez repris vos rites barbares et la coutume sinistre des sacrifices. A vous seuls il est donné de connaître comme de les ignorer les dieux et les puissances célestes. Vous habitez de hauts sanctuaires parmi des bois sacrés retirés. Selon vos maîtres, les ombres des morts ne gagnent pas les séjours silencieux d'Erèbe ni les royaumes blafards du Dis qui habite sous la terre : un même esprit anime nos corps dans un autre monde : la mort est le milieu d'une longue vie, si vous chantez des vérités. Sûrement il sont heureux ces peuples que regarde l'Ourse, heureux par leur croyance erronée, eux qu'aucune crainte ne pénètre, même la plus forte de toutes, celle du trépas. De là des caractères naturellement portés à se précipiter sur les armes et des âmes capables d'envisager la mort, enfin le sentiment de la lâcheté à épargner une vie qui vous sera rendue. »

N° 2
Livre III, vers 399-452

« Il y avait un bois sacré qui depuis les temps les plus anciens n'avait jamais été profané, entourant de ses branches entrelacées les ténèbres et les ombres glacées, à l'écart des mouvements du soleil. Celui-là ce ne sont pas les Pans paysans ni les Sylvains

maîtres des bois, ni même les Nymphes qui le possèdent mais ce que l'on a consacré aux dieux suivant des rites barbares. Des autels y sont érigés sur des tertres sinistres et tout arbre y est purifié d'un sang humain. Si l'antiquité admiratrice des puissances célestes mérite quelque foi, les oiseaux même craignent de se poser sur ces branches et les bêtes sauvages d'y trouver un repaire. Le vent ne vient pas coucher dans de tels bois, non plus la foudre jaillissant des nues obscures. Ces arbres qui ne présentent leur feuillage à aucune brise font frissonner d'horreur. L'eau abondante s'écoule de noires fontaines ; les sinistres simulacres des dieux manquent d'art et se dressent informes sur des troncs coupés. La pâleur même du chêne pourri frappe d'épouvante. Ce ne sont pas les divinités dont l'image est ainsi donnée que l'on redoute, tant il s'ajoute de terreur à ne pas connaître les dieux que l'on doit craindre. Déjà on disait que des cavernes profondes mugissaient sous l'effet des tremblements de terre, que des ifs courbés se dressaient à nouveau, que des incendies éclairaient des bois qui ne brûlaient pas, que des dragons enlaçant les chênes se répandaient en abondance. Les populations ne s'en approchent plus pour pratiquer leur culte mais cèdent le bois aux dieux. Que Phébus soit au zénith ou qu'une nuit noire remplisse le ciel, le prêtre lui-même a peur d'y pénétrer et redoute d'y surprendre le maître du lieu.

(César) ordonne d'abattre cette forêt au moyen du fer, car voisine des travaux et non touchée par la guerre précédente, elle se tenait seule très épaisse parmi les monts dénudés. Mais la main tremble même aux plus courageux, respectueuse de la majesté du lieu, ils craignaient que, s'ils frappaient les arbres sacrés, les haches rebondissent sur eux. Quand César vit les cohortes arrêtées par cette soudaine torpeur, il osa le premier brandir une hache qu'il venait de saisir et fendre de son fer un chêne très haut, et quand le fer fut enfoncé dans le tronc violé, il déclara : « Désormais pour qu'aucun de vous n'hésite à abattre ce bois, dites vous que c'est moi qui ai fait le sacrilège. » Alors toute la troupe obéit au commandement, elle n'était pas libérée de la peur mais elle avait pesé avec soin la colère des dieux et celle de César. Les ormes tombent, l'yeuse noueuse est frappée ainsi que les bois de Dodone, l'aulne propre au tremblement et le cyprès qui témoignent de deuils non plébéiens. Alors pour la première fois ils laissèrent choir leur chevelure et sans leur feuillage laissèrent entrer le jour ; cependant, bien que poussée en avant, la forêt dans sa chute se retient par la densité de ses troncs. Les populations gauloises gémissent à ce spectacle mais la jeunesse guerrière enfermée dans ses murs exulte. Qui peut croire, en effet, que les dieux peuvent être offensés impunément ? Pourtant la fortune épargne beaucoup de coupables et les divinités ne peuvent s'irriter que contre les malheureux. Quand suffisamment de bois fut coupé, on le transporte sur des chariots qui ont été volés dans les champs et les paysans voyant leurs bœufs arrachés à la charrue courbe pleurent une année perdue. »

SCOLIES dites « BERNOISES » à *LA PHARSALE* DE LUCAIN

N° 1
Commenta ad versu I 451

« (les druides) sont appelés ainsi d'après les arbres (chênes), parce qu'ils habitent des bois sacrés écartés, ou parce qu'ils étaient habitués à exercer la divination sous l'effet d'une ingestion de glands. »

N° 2
aux vers 454-458
(Zwicker, fr. 51)

« Les druides nient que les âmes périssent ou qu'elles soient détruites au contact des enfers; le mort ils le brûlent avec ses serviteurs et ses chevaux et beaucoup de son mobilier afin qu'il puisse s'en servir; c'est pourquoi ils marchent courageusement au combat et ne ménagent pas leur vie comme si celle-ci ils allaient la recouvrer dans une autre retraite de l'univers. »

N° 3
Adnotationes ad versu I, 454

« Ils (les druides) disent que les mânes n'existent pas. »

N° 4
Adnotationes ad versu I, 445

« Teutates, ainsi est appelé Mercure qui est honoré chez les Gaulois par des victimes humaines. »

N° 5
Commenta ad versu I, 445

« Mercure est appelé dans la langue des Gaulois Teutates, celui qui est honoré par du sang humain. »

N° 6
Scolia ad versu I, 445

« Ainsi est honoré chez les Gaulois Teutates Mercure: un homme est précipité tête en avant dans un tonneau plein afin qu'il y suffoque. »

N° 7
Scolia ad vers. I, 445-446

« Esus Mars est honoré de cette façon: un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que ses membres se détachent… »

N° 8
Scolia ad versu I, 446

« Taranis Dis Pater est honoré chez eux de cette façon: quelques hommes sont brûlés dans un baquet en bois. »

N° 9
A propos de Teutates:

« Nous trouvons cela exposé d'une manière différente chez d'autres auteurs. Mars Teutates est honoré « d'un sang terrible », soit parce que les batailles sont organisées par la divinité selon sa propre inspiration divine, soit parce que les Gaulois jadis étaient accoutumés à immoler pour d'autres dieux des hommes aussi. »

N° 10
A propos d'Esus
(Zwicker p. 50)

« Ils croient en un Esus Mercure, si celui-ci est honoré par les commerçants. »

N° 11
A propos de Taranis

(ils tiennent) « Taranis Jupiter pour le dieu tutélaire de la guerre et des plus grands dieux du ciel ; il était accoutumé jadis à recevoir en offrande des têtes humaines, maintenant il se contente de bétail. »

PHYLARQUE, *Histoires*

N° 1
Livre III (dans Athénée, *Les deipnosophistes*, IV, 150, e-f) (fragment n° 2 de Jacoby)

« Le même Phylarque, dans son troixième livre, raconte qu'Ariamnès, un très riche Gaulois, avait promis publiquement de donner l'hospitalité à tous les Gaulois (de son peuple) pendant un an, promesse qu'il réalisa en procédant de cette manière. En divers points du pays, il divisa les routes les plus convenables par des stations sur lesquelles il fit ériger des baraques faites de pieux et de tiges d'osier pouvant contenir quatre cents personnes et parfois plus, de façon à ce que les lieux pussent accueillir le flot des populations qu'on pouvait attendre des villes et des campagnes. Là, il avait disposé d'énormes chaudrons remplis de toutes sortes de viandes, chaudrons qu'il avait fait forger l'année précédant ces réjouissances et pour lesquels il avait mandé des artisans de toutes les villes. Chaque jour de nombreuses victimes étaient sacrifiées, taureaux, porcs, moutons et autre bétail, des barriques de vin étaient préparées, ainsi que des farines d'orge déjà mélangées. « Non seulement les Gaulois venant des villes et des campagnes en profitaient, dit-il, mais aussi les étrangers de passage les esclaves qui leur étaient préposés ne les laissaient pas partir, qu'ils n'eussent goûté de ce qu'on avait préparé. »

N° 2
Livre VI (dans Athénée, *Les deipnosophistes*, IV, 150, d-f) (fragment N° 9 de Jacoby)

« Chez les Gaulois, rapporte Phylarque dans son sixième livre, beaucoup de morceaux de pain découpés et de viandes sortis du chaudron sont disposés en abondance sur des tables, mais personne n'y touche sans s'être assuré que le roi a lui-même déjà goûté à ceux qui se trouvaient devant lui. »

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*

N° 1
Livre XVI, XCV, par. 249

« On ne doit pas non plus oublier à ce propos l'admiration qu'ont les Gaulois (pour le gui). Les druides – c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages – n'ont rien de plus sacré

que le gui et l'arbre dans lequel il croît, à condition que celui-ci soit un rouvre. Or c'est déjà pour lui-même qu'ils choisissent le rouvre pour leurs bois sacrés et ils n'accomplissent aucun acte sacré sans son feuillage, de telle sorte qu'on pourrait considérer que les druides sont appelés ainsi d'après la traduction grecque. C'est un fait qu'ils pensent que tout ce qui pousse sur ces chênes est d'origine céleste et que c'est le signe que l'arbre a été choisi par le dieu lui-même. Il est tout à fait rare de trouver le gui dans ces conditions, quand c'est le cas il est recueilli avec une grande vénération et avant tout lors de la sixième lune qui chez les Gaulois désigne le début des mois, des années et des siècles qui comptent trente années, parce que la lune (à ce moment) possède déjà suffisamment de force sans être au milieu de sa course. Ils appellent (le gui) dans leur langue « celui qui guérit tout ». Après avoir préparé au pied de l'arbre et selon les rites le sacrifice et le repas religieux, ils amènent deux taureaux de couleur blanche dont les cornes sont attachées pour la première fois. Un prêtre paré d'un vêtement blanc monte dans l'arbre, avec une serpe d'or il coupe le gui : celui-ci est recueilli dans un sayon blanc. Ensuite ils immolent les victimes en priant le dieu de faire ce présent propice à ceux à qui il l'a donné. Ils pensent que la boisson tirée de cette plante donne la fécondité à tout animal stérile, qu'il est un remède contre tous les poisons. Tant on met de religion généralement dans des choses futiles. »

N° 2
Livre XXIV, LXII, par. 103, 104.

« La plante qui est appelée « *selago* » ressemble à cette sabine. On la récolte sans instrument métallique mais avec la main droite que l'on passe du côté comme le fait le voleur : il faut être habillé en blanc, avoir les pieds nus et lavés très soigneusement et avant de cueillir la plante il faut avoir sacrifié avec du pain et du vin. Ensuite elle doit être emportée dans une serviette neuve. Les druides proclament qu'il faut en avoir (sur soi, pour lutter) contre toute calamité et que la fumée (de celle-ci) est utile contre toutes les maladies des yeux.

Les mêmes donnent le nom de « *samolus* » à une herbe qui pousse dans des lieux humides. Il faut la cueillir de la main gauche quand on est encore à jeun, (si on veut l'utiliser) contre les maladies des porcs et des bœufs. Celui qui la cueille ne doit pas la regarder ni la poser ailleurs que dans l'auge où elle est broyée avant d'être donnée à boire (aux animaux malades). »

N° 3
Livre XXIX, 12, par. 52 à 54

« En outre il y a une espèce d'œufs dont le renom est grand dans les Gaules, et qui a échappé aux Grecs. Des serpents enlacés + il y en a un certain nombre + forment une boule dans leur étreinte productive avec la bave de leur gorge et l'écume de leur corps ; cette boule est appelée + *uirinum* +. Les druides disent que ce dernier est projeté en l'air par les sifflements des serpents et qu'il faut le rattraper avec un sayon avant qu'il ne touche terre ; que celui qui le ravit doit fuir à cheval car les serpents le suivent jusqu'à ce qu'ils soient arrêtés par la rencontre d'un quelconque cours d'eau ; qu'il y a une preuve pour reconnaître celui-ci, s'il flotte contre les eaux, même attaché

avec un lien en or. En outre, avec leur subtile ingéniosité à masquer leurs mensonges, ces mages décident que le rapt doit être réalisé à une certaine lune, comme s'il en allait d'une décision humaine de faire concorder avec cette lune l'opération des serpents. Certes, j'ai vu l'œuf, d'une grosseur semblable à celle d'une pomme ronde moyenne ; son enveloppe cartilagineuse est remarquable par ses innombrables cupules comme celles que portent les bras des poulpes. Son étonnant pouvoir pour gagner les procès et pour accéder auprès d'un roi est vanté par les druides, mais c'est une telle tromperie qu'un chevalier romain de chez les Voconces qui en avait un sur sa poitrine lors d'un procès fut condamné à mort par le divin empereur Claude, sans autre raison à ce que je sache. Cependant l'enlacement des serpents et leur fertile union doivent être considérés comme la raison pour laquelle les peuples étrangers entourent le caducée d'une représentation de serpents comme d'un signe de paix ; il est en effet d'usage que ces serpents sur le caducée ne portent pas de crête. »

N° 4
Livre XXX, IV, par. 13

« En tout cas, les Gaules en ont été possédées (de magie), et qui plus est jusqu'à notre époque. En effet, c'est le principat de l'empereur Tibère qui fit disparaître les druides et toutes sortes de devins et de médecins. Mais pourquoi rappellerais-je ces choses à propos d'un art qui a traversé l'océan et s'est transporté là où il n'y a plus de nature ? Aujourd'hui la Bretagne hébétée célèbre la magie dans de telles cérémonies qu'elle pourrait passer pour l'avoir donnée aux Perses. Ainsi dans le monde entier, bien que toujours en discorde ou s'ignorant les uns les autres, tous s'étaient mis d'accord sur la magie et l'on ne peut suffisamment estimer combien on est redevable aux Romains qui ont supprimé ces monstruosités selon lesquelles tuer un homme est la chose la plus religieuse et le manger est vraiment excellent pour la santé. »

POMPONIUS MÉLA, *Chorographie*

N° 1
Livre III, 2, 18 à 19

« Les populations (de la Gaule) sont orgueilleuses et superstitieuses et autrefois elles étaient si barbares qu'elles considéraient l'homme comme la victime la meilleure et la plus agréable aux dieux. Il reste des vestiges de ces mœurs sauvages et aujourd'hui abolies et, s'ils s'abstiennent de faire ces ultimes sacrifices, néanmoins ils continuent à enlever un peu de chair à ceux qui se sont dévoués et qu'ils viennent de conduire aux autels. Ils ont cependant un talent pour l'éloquence et (ils disposent) d'enseignants de la sagesse, les druides. Ils (les druides) se vantent de connaître les dimensions et la forme de la terre et du monde, ainsi que les mouvements du ciel et des astres et ce que désirent les dieux. Ils apprennent beaucoup de choses aux représentants de la noblesse, dans le secret et sur de longues périodes, vingt ans, soit dans une grotte, soit dans des bois retirés. L'un de leurs enseignements a été diffusé au commun des mortels, assurément pour qu'ils soient plus vaillants à la guerre, c'est que les âmes sont éternelles et qu'il y a une autre vie chez les morts. C'est pourquoi ils brûlent ou enterrent

avec les morts tout ce qui convient à des vivants. Jadis le livre de comptes et le recouvrement des dettes étaient emportés aux enfers et il y en avait qui de, de leur plein gré, se jetaient dans les bûchers funèbres des leurs, comme s'ils voulaient continuer à vivre à leur côté. »

N° 2
Livre III, 6, 48

« Sena, dans la mer Britannique, face aux côtes des Osismiens, est célèbre par son oracle à une divinité gauloise, dont on rapporte que les prêtresses, au nombre de neuf, sont consacrées par une chasteté perpétuelle. Ils les appellent « *Gallizena* » et croient que leurs chants et leurs formules magiques ont le pouvoir de soulever les mers et les vents, qu'elles peuvent se transformer, comme elles le veulent, en toutes sortes d'êtres, qu'elles guérissent des maladies que personne d'autre ne peut soigner, qu'elles connaissent et prédisent l'avenir. Mais ces bienfaits elles ne les accordent qu'aux navigateurs et à ceux qui ont fait le voyage pour les consulter. »

SILIUS ITALICUS, *Punica, La Guerre Punique*

N° 1
Livre III, vers 340-343

« Ils sont venus aussi les Celtes, dont le nom est associé à celui des Ibères. Pour eux c'est une gloire de mourir au combat et il est sacrilège de brûler le corps de celui qui a connu une telle mort. Ils croient qu'ils seront transportés au ciel auprès des dieux, si le vautour affamé déchire leur dépouille gisante. »

SOPATROS, *Galataï*

N° 1
(Athénée, *Les deipnosophistes*, IV, 160, e-f) (Zwicker, Fasc. V, Ire partie, I, p.6).

D'après ce qui est dit dans la pièce *Galataï* de Sopatros de Paphos :

« Chez eux il y a la coutume, quand dans leurs combats ils connaissaient quelque succès, de sacrifier aux dieux les prisonniers qu'ils avaient faits, et moi-même imitant ces Celtes j'ai promis aux puissances divines de brûler sur l'autel trois de ces dialecticiens qui contrefont la vérité… »

STRABON, *Géographie*

N° 1
Livre IV, 1, 13

« On dit que les Tectosages ont participé à l'expédition militaire vers Delphes et que les trésors trouvés chez eux dans la ville de Toulouse par le général romain Cépion étaient une partie des richesses de là-bas, auxquelles les habitants avaient ajouté des offrandes privées pour se rendre favorables les divinités. Cépion s'était attribué ces richesses et pour cette raison finit sa vie dans le malheur : il fut banni de sa patrie pour avoir été un pilleur de temple et les filles qu'il laissa derrière lui s'abîmèrent dans la

prostitution, ainsi que le rapporte Timagène. La version de Posidonius est plus crédible : il rapporte, d'une part, que les trésors trouvés à Toulouse s'élevaient à quinze mille talents, qu'il n'y avait aucun mobilier mais de l'or et de l'argent bruts déposés en réserve dans les sanctuaires et dans les lacs sacrés ; d'autre part, que le sanctuaire de Delphes à cette époque était quasiment dénué de telles offrandes, après avoir été dépouillé par les Phocidiens lors de la Guerre Sacrée ; enfin que s'il était demeuré de telles richesses, ils (les Celtes) se les seraient partagées entre eux. Par ailleurs, il n'est pas vraisemblable qu'ils (les Celtes) aient pu fuir jusque chez eux après l'évacuation de Delphes, puisqu'ils se dispersèrent, chacun partant de son côté, sous l'effet de la discorde. Mais, comme ce dernier le mentionne avec beaucoup d'autres auteurs, la région était riche en or, et il y avait des trésors en maints endroits de la Celtique, (qui avaient pu se constituer) par la crainte superstitieuse que les habitants vouaient à leurs dieux et par le mode de vie de ces derniers, exempt de luxe. Plus que les autres lieux, les lacs permettent l'inviolabilité, aussi c'est en eux qu'ils immergent des barres d'argent mais aussi d'or. Les Romains, devenus maîtres des lieux, vendirent les lacs au profit de l'Etat et de nombreux acheteurs trouvèrent des meules d'argent martelées. Dans Toulouse même, le sanctuaire était sacré et il était l'objet de la plus grande vénération de la part des habitants des environs ; c'est pourquoi les richesses s'y accumulèrent, beaucoup étant consacrées, et personne n'était assez audacieux pour oser se les attribuer. »

N° 2
Livre IV, 4, 4 à 6

« Chez tous les peuples gaulois, d'une manière générale, il y a trois catégories d'hommes qui sont honorés à des degrés divers : les bardes, les vates et les Druides. Les bardes sont des panégyristes et des poètes. Les vates s'occupent des cérémonies religieuses et pratiquent les sciences de la nature. Les druides, en plus des sciences de la nature, s'exercent à la philosophie éthique. Ils sont considérés comme les plus justes des hommes et, pour cette raison, il leur a été confié le jugement des conflits privés et publics, de telle sorte que jadis ils arbitraient les guerres et séparaient ceux qui étaient sur le point de se mettre en ordre de bataille. On leur demandait également de juger les affaires de meurtre. Quand il y a abondance de celles-ci, ils considèrent que c'est le début d'une période d'abondance pour le pays. Ils affirment et les autres (Gaulois) aussi que les âmes et l'univers sont immortels et qu'un jour le feu et l'eau régneront.

Il s'ajoute à leur déraison quelque chose de barbare et d'étranger à nos mœurs, qui est propre à beaucoup de peuples du nord : ils attachent les têtes de leurs ennemis à l'encolure de leurs chevaux et les emportent pour les clouer à des propylées (dans le texte, c'est-à-dire littéralement « aux porches des temples »). Posidonius dit l'avoir vu lui même en beaucoup d'endroits, s'être tout d'abord détourné d'un tel spectacle, puis avec l'habitude l'avoir supporté sereinement. Les têtes des ennemis les plus illustres, après les avoir enduites d'huile de cèdre, ils les montrent aux étrangers et ne les rendent pas, même au prix d'une rançon en or, équivalente en poids à celui de la tête. Les Romains firent cesser toutes ces pratiques, ainsi que les formes de sacrifice et de divination, contraires à nos lois. Un homme, qui avait été consacré aux dieux par une aspersion, après avoir été frappé dans le dos avec une épée, c'est d'après ses convulsions qu'ils prédisaient l'avenir. Ils ne sacrifiaient pas sans la présence d'un druide. Mais on rapporte aussi d'autres formes de sacrifice humain : ils perçaient de traits (des

victimes) et les empalaient (ici le terme est moins explicite que chez Diodore en V, 32, il peut signifier aussi « accrocher à un poteau ») dans les sanctuaires ; ils construisaient aussi une représentation gigantesque de bois et de paille qu'ils brûlaient après l'avoir remplie de bétail et de toutes sortes de bêtes ainsi que d'êtres humains.

Il (Posidonius) dit aussi qu'il y a dans l'Océan une petite île, non loin dans la mer, située en face de l'embouchure du fleuve Loire. Ce sont des femmes Samnites qui l'habitent, elles sont possédées de Dionysios qu'elles apaisent par des cérémonies et des rites sacrés. Aucun homme ne pénètre dans l'île, ce sont les femmes qui font la traversée pour avoir des rapports avec les hommes et s'en retournent ensuite chez elles. Il y a une coutume selon laquelle elles doivent une fois par an démonter le toit du sanctuaire et le refaire le même jour avant le coucher du soleil, chaque femme portant son fardeau. Si l'une d'elles laisse choir sa charge, les autres la mettent en pièces, en portent les morceaux en tournant autour du temple, tout en poussant des cris, et ne s'arrêtant pas avant que ne cesse leur frénésie. Et toujours il arrive que l'une d'entre elles tombe et doive subir ce traitement.

Artémidore raconte un fait plus extraordinaire encore, au sujet de corbeaux. Il décrit un port, situé au bord de l'Océan et appelé Port des Deux-Corbeaux, parce qu'on y montre deux corbeaux qui ont l'aile droite noire et blanche. Ceux qui ont un différend sur quelque problème s'y rendent et sur un lieu élevé, après avoir disposé une planche, jettent sur celle-ci des gâteaux d'orge, chacun de son côté. Les oiseaux s'abattent alors sur celles-ci, mangeant les unes, dispersant les autres. Celui dont les galettes ont été dispersées, a gagné. Il (Artémidore) dit là des choses très fantaisistes mais ce qu'il dit de Déméter et de Coré est plus fiable. Il indique qu'il y a une île en face de la Bretagne, sur laquelle sont célébrées des cérémonies religieuses, semblables à celles Samothrace pour Déméter. »...

...(Ephore dit qu') « Ils s'exercent, en général, pour ne pas devenir gros et, en particulier, pour ne pas avoir de ventre et qu'est puni celui qui, parmi les jeunes hommes, dépasse la mesure indiquée par une ceinture. »

N° 3
Livre VII, 3, 8

« Ptolémée, fils de Lagos, raconte que pendant cette campagne (l'expédition d'Alexandre en Thrace) des Celtes établis sur les bords de l'Adriatique vinrent à la rencontre d'Alexandre pour obtenir de lui les bienfaits de relations d'amitié et d'hospitalité. Le roi les reçut chaleureusement et au cours du repas il leur demanda ce qu'ils craignaient le plus, persuadé qu'ils diraient que c'était lui. Mais ils répondirent qu'ils ne craignaient personne, qu'ils redoutaient seulement que le ciel ne tombe sur eux, mais qu'ils plaçaient l'amitié d'un homme tel que lui au-dessus de tout. »

SUÉTONE, *Vie des douze césars*

N° 1
Livre I, César, 54

« En Gaule, il (César) pilla les sanctuaires ruraux (*fana*) et les temples qui étaient remplis d'offrandes faites aux dieux. »

N° 2
Livre V, Claude, XXV, 13

« Il (Claude) abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des druides, qui, sous Auguste, avait été interdite aux seuls citoyens ».

TACITE, *ANNALES*

N° 1
Livre I, LXI, (César Germanicus retrouve les restes de l'armée de Varus)

« Au milieu de la plaine, des ossements blanchis, épars ou amoncelés, suivant qu'on avait fui ou combattu, jonchaient la terre pêle-mêle avec des membres de chevaux et des armes brisées. Des têtes humaines pendaient au tronc des arbres ; et l'on voyait, dans les bois voisins, les autels barbares où furent immolés les tribuns et les principaux centurions. Quelques soldats échappés à ce carnage, ou qui depuis avaient brisé leurs fers, montraient la place où périrent les lieutenants, où les aigles furent enlevées. « Ici Varus reçut une première blessure ; là son bras malheureux tourné contre lui-même, le délivra de la vie. » Ils disaient sur quel tribunal Ariminius harangua son armée, combien il dressa de gibets, fit creuser de fosses pour les prisonniers ; par quelles insultes son orgueil outragea les enseignes et les aigles romaines. »

N° 2
Livre XIV, 30, 1 et 3

(Suetonius Paulinus dans l'île de Mona)

« Sur le rivage l'armée ennemie faisait face, dense en armes et en hommes ; parmi elle couraient des femmes semblables à des furies, les cheveux dénoués et portant des torches. Autour d'elles des druides, les mains tournées vers le ciel, répandaient d'affreuses imprécations…

Après avoir laissé une garnison chez les vaincus, on coupa les bois consacrés par des superstitions barbares : car ils (les Celtes de Mona) pensaient qu'il était pieux d'honorer leurs autels du sang des prisonniers et de consulter les dieux dans les entrailles humaines. »

TROGUE POMPÉE, *Histoires Philippiques*, extrait de JUSTIN, *Epitoma Historiarum Philippicarum*

N° 1
Livre XXIV, 4, 1

« Les Gaulois, riches d'une multitude d'hommes, au point que leurs terres ne pouvaient plus contenir tous ceux qu'ils avaient engendrés, envoyèrent en expédition à l'étranger trois cent mille hommes pour y chercher de nouvelles terres. De ceux-ci une partie s'installa en Italie, après avoir pris et brûlé la Ville romaine. L'autre partie, guidée par le vol des oiseaux (car les Gaulois excellent dans la science des augures plus

que les autres peuples), pénétra dans la cuvette illyrienne en massacrant les barbares et s'installa en Pannonie. »

N° 2
Livre XXIV, 4, 5

(A propos des Gaulois en Macédoine, sous les ordres de Belgius) « Ptolémée, atteint de multiples blessures, est fait prisonnier. Sa tête est coupée, fixée à une lance et promenée sur tout le champ de bataille pour inspirer la terreur aux ennemis. »

N° 3
Livre XXIV, 4, 6

(Lors de la prise de Delphes) « Il (Brennus) fait donc route, sur le champ, vers Delphes et, préférant le butin au respect de la religion, l'or à l'offense contre les dieux immortels, il affirme qu'il ne prend aucune richesse aux dieux, puisque ces derniers ont l'habitude de les dispenser généreusement aux hommes. »

N° 4
Livre XXVI, 2

(Les Galates qui affrontent Antigone en 277) « Les Gaulois, instruits (de l'approche d'Antigone), se préparent au combat, ils immolent des victimes pour les auspices qui précèdent la bataille, dans leurs entrailles, ils trouvent le présage d'une affreuse défaite. Remplis non de crainte mais de fureur, ils espèrent pouvoir apaiser la colère des dieux par le massacre des leurs ; ils tuent leurs femmes et leurs enfants, entamant les auspices de la guerre par un parricide. Tant de rage envahit leurs âmes sauvages qu'il n'épargnent pas cet âge que même l'ennemi respecte et ils engagent un combat sans merci contre leurs enfants et les mères de leurs enfants, ceux justement pour lesquels d'habitude on entreprend de faire des guerres. Comme s'ils avaient racheté leur vie et la victoire par ce forfait, alors qu'ils étaient tout couverts du sang des leurs, ils marchent au combat mais l'issue n'est pas meilleure que celle qu'avait prédite le présage. »

VALÈRE-MAXIME, *Actions et paroles mémorables*

N° 1
Livre II, 6, 10

« Dès qu'on quitte ses remparts (Marseille), on rencontre cette vieille coutume des Gaulois dont le souvenir nous est rapporté : ils étaient accoutumés à se donner en prêt des sommes d'argent qu'ils devaient rembourser aux enfers, parce qu'ils étaient persuadés que les âmes des humains étaient immortelles. Je dirais qu'ils sont insensés ces hommes vêtus de braies (les Gaulois) s'ils n'avaient des conceptions que partageait aussi cet homme couvert du pallium (ce Grec) qu'était Pythagore. »

BIBLIOGRAPHIE

Sources, méthode, histoire de la recherche

Textes antiques :

Ammien Marcellin, *Histoire*, Paris, 1968, éd. « Les Belles Lettres » (Collection des Universités de France), trad. E. Galletier.

Athénée, *Les deipnosophistes*, Edition complète en allemand : Leipzig, 1887-1890, éd. Teubner. Edition complète en anglais : London, 1923-1941, Harvard University Press (Loeb Classical Library). En français seuls les livres I et II sont disponibles : Paris, 1956, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.) trad. A.-M. Desrousseaux et Ch. Astruc. Fragments concernant les Celtes dans Cougny.

Anonyme (attribué à César), *Bellum Hispaniense*, London, 1988, éd. Harvard University Press (Loeb Classical Library).

César, *La guerre des Gaules*, Paris 1978, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. L.-A. Constans.

Cicéron, *Discours (Pro Fonteio)*, Paris 1929, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad.A. Boulanger.

De Divinatione, Leipzig 1975, éd. Teubner, texte latin seul édit. par H. Giomini.

La République, Paris 1980, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. E. Breguet.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, Edition complète en anglais : London, 1933-1957, éd. Harvard University Press (Loeb), trad. C. H. Oldfather *et alii*. Fragments concernant les Celtes dans Cougny.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, Livre XVI*, Paris 1962, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. J. André.

Histoire naturelle, Livre XXIX, Paris 1962, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. A. Ernout.

Histoire naturelle, Livre XXX, Paris 1962, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. A. Ernout.

Pomponius Méla, *Chorographie*, Paris 1988, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.) trad. A. Silbermann.

Posidonius, *Volume III*, *The translation of the fragments*, Cambridge, University Press (Cambridge classical texts and commentaries), éd. I. G. Kidd.

Strabon, *Géographie, Livre III-IV*, Paris 1966, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. F. Lasserre.

Géographie, Livre VII, Paris 1989, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), trad. R. Baladié.

Tacite, *Annales*, Paris, 1974-1978, éd. « Les Belles Lettres » (C.U.F.), nouvelle édition, 4 tomes, trad. J. Hellegouarch et H. Le Bonniec.

Trogue Pompée (chez Justin), *Histoire universelle de Justin extraite de Trogue Pompée*, Paris 1827, éd. Panckoucke, trad. J. Pierrot et E. Boitard.

Recueils généraux :

E. Cougny, *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*, Paris 1878-1892, 6 vol., Librairie Renouard. Rééd. Paris, 1986, éd. Errance.

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin et Leiden, 1923 à 1958, 12 volumes.

J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae*, Berlin 1934-1936, 3 volumes.

Ouvrages sur la religion celtique :

H. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique.* Paris 1884.

G. Dottin, *La religion des Celtes.* Paris 1904.

P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule.* Paris 1976, éd. Payot.

C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris 1920, éd. Hachette. Tome II, p. 84-181.

F. Leroux, *La religion des Celtes*, in H.-C. Puech (dir.) *Histoire des Religions I.* Paris 1970, éd. Gallimard « Encyclopédie de la Pléïade ».

S. Reinach, *Cultes, mythes et religion.* Paris 1905-1923, volume III, ch. VII à XI.

M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*. Paris 1940, éd. Leroux (PUF).

J. Vendryes, *La religion des Celtes.* Paris 1948, éd. PUF, (col. « Mana »). Réedition, Spézet 1997, Coop Breizh, avec préface, notes, bibliographie de P.-Y. Lambert.

J. de Vries, *La religion des Celtes*. Paris 1977, éd. Payot.

Les hommes et les dieux

E. Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol. Paris, 1969, éd. de Minuit.

J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 1918, XX, p. 265-285.

H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique.* Paris 1932, éd. Albin Michel.

J. Bayet, « L'étrange « omen » de Sentinum et le celtisme en Italie », in *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles 1962, p. 244-256.

R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Italie antique.* Genève 1976, éd. Librairie Droz.

A. Bayet, *La morale des Gaulois.* Paris 1930, éd. Felix Alcan.

G. Dumezil, *Naissance de Rome.* Paris 1944, éd. Gallimard, p. 22-33.

M. Rambaud, *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César.* Paris 1966, éd. « Les Belles Lettres ».

M. Weber, *Economie et société*, Vol. 1. Paris, 1971, éd. Plon.

Les lieux de culte

M. Casevitz, « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », in G. Roux (sous la dir. de), *Temples et sanctuaires*. Lyon, Maison de l'Orient 1984, p. 81-95.

C. Pellet et J.-P. Delor, « Les enceintes funéraires de « La Picardie » sur la commune de Gurgy (Yonne) : étude préliminaire », *Revue Archéologique de l'Est*, t. XXXI, fasc. 1-2, n° 119-120, p. 7-54.

B. Chaume, L. Olivier et W. Reinhard, « Das keltische Heiligtum von Vix », in A. Haffner (éd.), *Heiligtümer und Opferkulte der Kelten*, Stuttgart, 1995, éd. Theiss, p. 43-50.

J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen.* Paris 1991, éd. Errance.

J.-L. Brunaux, P. Méniel et F. Poplin, *Gournay I. Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum.* Numéro spécial de la *Revue Archéologique de Picardie* 1985.

J.-L. Brunaux et A. Rapin, *Gournay II. Boucliers et lances. Dépôts et trophées.* Paris 1988, éd. Errance.

T. Lejars, *Gournay III. Les fourreaux d'épée.* Paris 1994, éd. Errance.

J.-L. Cadoux et P. Lancelin, « L'ossuaire de Ribemont-sur-Ancre », *Anthropozoologica*, numéro spécial 1987, p. 91-96.

J.-L. Brunaux, « Les sanctuaires gaulois », *La Recherche*, N° 256, juillet-août 1993, p. 820-828.

J.-L. Brunaux, « Die keltischen Heiligtümer in Nordfrankreich », in A. Haffner (éd.), *Heiligtümer und Opferkulte der Kelten*. Stuttgart 1995, éd. Theiss, p. 55-74.

J.-L. Brunaux *et alii*, « Ribemont-sur-Ancre : Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses », *Gallia*, tome 56, 1999, p. 177-283.

O. de Cazanove et J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés*, Naples 1993 (col. du Centre Jean Bérard, 10).

R. Boudet, *Rituels celtes d'Aquitaine*, *Paris*, 1996, éd. Errance.

C. Goudineau et C. Peyre, *Bibracte et les Eduens. A la découverte d'un peuple gaulois.* Paris 1993, éd. Errance.

B. Lambot, « Les morts d'Acy-Romance à La Tène finale. Pratiques funéraires, aspects religieux et hiérarchie sociale » in G. Leman-Delerive (éd.), *Les Celtes. Rites funéraires en Gaule du Nord entre le VIe et le Ier siècle av. J.-C.*. Namur, 1998, Ministère de la région wallonne, p. 75-87.

E. Mantel *et alii*, *Le sanctuaire de Fesques (Seine-Maritime).* Berck-sur-Mer, 1998, *Nord-Ouest Archéologie*, n° 8.

J. Metzler, *Das treverische Oppidum auf dem Titelberg.* Luxembourg 1995, (Dossier d'Archéologie du Musée National d'Art et d'Histoire III), 2 vol.

J.-L. Brunaux et P. Méniel, *La résidence aristocratique de Montmartin (Oise) du III*e *au II*e *s. av. J.-C.* Paris, 1997, éd. Maison des Sciences de l'homme (col. Documents d'Archéologie Française n° 64).

I.M. Stead, « Die Schatzfunde von Snettisham », in A. Haffner (éd.), *Die Heiligtümer un Opferkulte der Kelten.* Stuttgart 1995, éd. Theiss, p. 100-110.

C. Goudineau, « Les sanctuaires gaulois : relecture d'inscriptions et de textes », in J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires gaulois et leurs rapports avec le monde méditerranéen* (op. cit.), p. 250-256.

Le culte et la divination

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique.* Paris 1992, éd. Picard.

M. Mannhardt, *Der Baumkultus*, 1er volume des *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1875, p. 526-534.

M. Mauss, « Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême ». *Revue celtique*, 42, p. 324-329.

J.-L. Brunaux *et alii*, « Le sanctuaire celtique de Mirebeau (Côte-d'Or) », in L. Bonnamour, A. Duval et J.-P. Guillaumet (éd.) *Les âges du fer dans la vallée de la Saône. Revue Archéologique de l'Est et Centre-Est*, 6e sup., 1985, p. 79-111.

E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel.* Paris 1977, éd. Flammarion, ch. « Structure onirique et structure culturelle ».

M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1990, éd. La Découverte.

Rites guerriers et funéraires

E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité de l'âme.* Paris 1928, éd. Payot.

J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, II, Troisième Partie, Paris, 1914, éd. Picard, p. 1207 sq.

A. Salomon, « Le charnier de Moeuvres », *Bull. Soc. Préhist. Franç.*, t. 10, 1913, p. 319-322.

J.-L. Durand, « La mort, les morts et le reste », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 14, « Destins de meurtriers », 1996, p. 39-56.

N. et J. Metzler-Zens *et alii*, *Lamadelaine, une nécropole de l'oppidum du Titelberg*, Luxembourg, 1999, Musée National d'Histoire de l'Art.

B. Lambot *et alii*, *Le site protohistorique d'Acy-Romance (Ardennes) II. Les nécropoles. Mém. Soc. Archéolog. Champenoise*, 8, Sup. au Bull. N° 2, 1994.

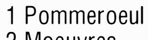
TABLE DES MATIÈRES

Région
PICARDIE

80 - SOMME

60 - OISE

02 - AISNE



1 Pommeroeul
2 Moeuvres
3 Chaussée-Tirancourt (La)
4 Ribemont-sur-Ancre
5 Fesques
6 Tartigny
7 Vendeuil-Caply
8 Saint-Maur
9 Saint-Just-en-Chaussée
10 Gournay-sur-Aronde
11 Montmartin
12 Estrées-Saint-Denis
13 Acy-Romance
14 Nanteuil-sur-Aisne
15 Roizy
16 Titelberg
17 Bennecourt
18 Bouqueval
19 Meaux « La Bauve »
20 Mailly-le-Camp
21 Paule
22 Saint-Malo
23 Vix
24 Gurgy
25 Mirebeau
26 Mont-Beuvray
27 Saint-Louis
28 Agen
29 Toulouse

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie de l'Indépendant
53200 Château-Gontier - France - N° d'imprimeur : 000958 - Dépôt légal : 3e trimestre 2000